RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

EL PESIMISMO ILUSTRADO

(Kant y las teorías políticas de la Ilustración)

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID



Fotocomposición. M. T. S. L.

ISBN: 84-321-3538-0
Depósito legal: M-13.187-2005

Printed in Spain Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Índice

SEGUNDA PARTE:
LA FILOSOFÍA POLITÍCA KANTIANA

TERCERA PARTE: EL PESIMISMO ILUSTRADO DE KANT

La *ilustración del pueblo* consiste en la instrucción pública del mismo acerca de sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece. Como aquí sólo se trata de los derechos naturales y de los derivados del sentido común propio del entendimiento humano, los promulgadores e intérpretes naturales de tales derechos ante el pueblo no son los juristas designados institucionalmente por el Estado, sino los instructores del derecho que van por libre, o sea, los filósofos, quienes justamente por permitirse esa libertad resultan escandalosos para el Estado, que sólo quiere dominar siempre, y se ven desacreditados bajo el nombre de *enciclopedistas* como gente peligrosa para el Estado, por más que su voz no se dirija *confidencialmente* al pueblo…, sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole a éste que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar por otro camino salvo el de la publicidad, si todo un pueblo quiere exponer su incomodidad (*gravamen*).

KANT, I., *El conflicto de las facultades*, Ak., VII, 89.

Introducción

La filosofía kantiana no ha perdido actualidad desde que fue formulada, hace más de dos siglos. Pero es normal que ahora, al celebrar el segundo centenario de la muerte de Kant, se intente buscar en ella, con más ahínco, las raíces de muchos planteamientos actuales, tanto metafísicos como éticos, epistemológicos, antropológicos e incluso laicistas, consecuencia legítima del deísmo ilustrado.

Hay otros campos a los que Kant dedicó menos páginas que, sin embargo, han influido tanto como sus tres *Críticas*. Son aquellos en los que la Ilustración se mostró más interesada, por más prácticos y más cercanos no a los filósofos y científicos, sino al pueblo, convertido por obra de la Revolución francesa en «soberano». Son, por ejemplo, los relativos a la política, el Derecho, la filosofía de la historia, etc., cuyas realizaciones fueron más inmediatas y más palpables: la caída del Antiguo Régimen, la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano, el Código de Napoleón, la idea de progreso, etc.

No han faltado quienes han hablado, refiriéndose a los escritos kantianos sobre estos temas, de la «cuarta Crítica». Kant deseaba someter al tribunal de la razón todos los campos del saber, y en la *Crítica de la razón pura* hizo referencia a la necesidad de hacerlo también con la religión y la legislación, siempre sospechosas de dogmatismo y despotismo si no se llevaba a cabo la depuración de sus elementos irracionales. El hecho es que la cuarta Crítica nunca fue escrita. Pero seguramente no hacía falta; las tres que Kant realizó ponían los fundamentos de su pensamiento político, su doctrina del Derecho y su filosofía de la historia. Para comprobarlo basta observar que, tanto en la *Metafísica de las costumbres* como en los opúsculos relativos a estos temas, siempre se remontó a ideas ya asentadas suficientemente en obras anteriores.

La *Metafísica de las costumbres* pone los fundamentos del Derecho, del iusnaturalismo, de la sociedad civil y del republicanismo. La filosofía de la historia se confunde, en gran medida, con su filosofía política. Pero la clave para comprender el propósito último de Kant se encuentra, sin duda, en la *Crítica del juicio*, en la que el principio de finalidad se extiende al arte, los seres vivos y la «creación» en su conjunto. La causalidad final, que hasta entonces estaba reservada a la libertad, se hace presente en la naturaleza, incluida la humana, y en la cultura y, por tanto, en el Derecho, la política y la historia de la humanidad.

El pensamiento político de Kant se sitúa en las coordenadas de la Ilustración, cuyas características más destacadas son el iusnaturalismo racionalista, la doctrina del pacto social, los Derechos Humanos, el liberalismo político y la creencia en el progreso indefinido de la humanidad, todo ello como efecto directo e inmediato de la «ilustración» del pueblo. Lo que distingue a Kant de los filósofos de su época es que él busca su fundamento en la razón pura, obteniéndolos no de la experiencia, sino *a priori* y, por tanto, dándoles valor universal y necesario. Por eso, su doctrina adopta un ropaje «científico» y no meramente moralizante o populista.

«Científico», en las cuestiones prácticas, significa derivado de la razón práctica, no de la teórica; este hecho hace que adquieran un cierto carácter moral, por más que Kant las separe tajantemente de la ética. Hoy, en Occidente, muchos piensan que la democracia, los Derechos Humanos, el progreso científico, la libertad de conciencia y de opinión y, en general, las libertades públicas, son no sólo una exigencia moral sino incluso la fuente de las normas morales, al menos de la llamada «moral pública», distinta e independiente de la «ética privada», siendo la primera de tipo consecuencialista y la segunda una ética de la convicción.

En todos estos puntos Kant —y en general la Ilustración— rompe drásticamente con la tradición. La tarea «crítica» no encontró apenas nada aprovechable en las doctrinas de los siglos anteriores, en las que el fundamento último de la moral, el derecho y la autoridad se remontaba, directa o indirectamente, a Dios. Aunque las conclusiones fueran distintas, el fundamento que Kant cree haber encontrado para su doctrina es igualmente indiscutible y absoluto. Puesto que los «principios» del Derecho, el republicanismo y la libertad se encuentran *a priori* en la razón pura, su valor es tan absoluto —universal y necesario— como el de la filosofía medieval. La diferencia —también fundamental— es que ahora dicho fundamento se encuentra en el propio hombre. Por tanto, dichos principios tienen el carácter de imperativos emanados de la razón.

Así han llegado hasta nosotros: querer derivarlos de un principio trascendente no es sino fanatismo, intolerancia y dogmatismo; hacerlo, en cambio, de la razón y la libertad, es signo de apertura, civismo y tolerancia. En el fondo de esta inversión se encuentra el laicismo, anticipado por el deísmo de la Ilustra-

ción, que al hacer de Dios una mera *idea* de la razón, libera y emancipa al hombre de todo fundamento que no sea su propia razón autónoma.

Sin embargo la obra de Kant en este campo supone una quiebra interna en el sistema de la razón pura. Para que el dualismo entre razón teórica y práctica, ciencia y ética, fenómeno y noúmeno, determinismo y libertad, no impida a la razón satisfacerse a sí misma; para que la razón, en definitiva, no se vuelva irracional, Kant se ve obligado a cerrar el «sistema» apelando al principio de finalidad, siempre hipotético en el juicio reflexionante, aplicándolo a la «creación», incluyendo en ella a la especie humana, sujeto de la cultura, el Derecho, el estado civil y la historia, de modo que la «naturaleza» prepare el camino para que el hombre, como ser moral, se haga cargo de sí mismo y busque su perfeccionamiento moral.

Kant fía la validez del sistema a este programa, con el que espera restañar la herida que hace del hombre un ser enajenado, incapaz de reconocerse, al mismo tiempo, como parte de la naturaleza y como miembro del reino de los fines. ¿Es esto coherente?, ¿puede la mentalidad crítica sentirse satisfecha con esta solución? Kant pensó que sí, pero por una «razón» interna a la propia razón: si no fuera ésta la conclusión acertada, la razón quedaría defraudada, el sistema carecería de consistencia y la vida humana se vaciaría de sentido. Pero si la razón es lo sometido a crítica, ¿con qué derecho puede aceptarse una «hipótesis» para apuntalarla? La respuesta de Kant es que la propia razón lo «exige» para sostenerse a sí misma.

En último término, por tanto, la razón —y la libertad— a falta de un punto de apoyo externo, se mantiene en pie mediante *ideas* inobjetivas, *postulados* e *hipótesis* derivados de ella misma. Sólo así puede llevarse a término el proyecto ilustrado de emancipación, gracias al cual puede hacerse uso de la propia razón sin la guía de otro. Cuando los *principios* los aporta la

propia razón, la tradición, las autoridades, la experiencia y las opiniones ajenas sólo pueden perturbarla. Lo malo es que, sin apoyo externo, sin cimientos, el edificio sólo puede sostenerse como los castillos de naipes, apoyando un muro contra otro; la consistencia interna es, entonces, el único criterio de verdad y de certeza.

Las doctrinas y los regímenes políticos a los que dio lugar la Ilustración perduran, con numeras correcciones y añadidos, hasta nuestros días, y además han provocado un cierto clima de «entusiasmo», como el que Kant advertía respecto de la Revolución francesa en sus contemporáneos. Sin embargo, no es arriesgado afirmar que se basan en una visión pesimista del hombre, en una antropología que empobrece lo que, sobre la dignidad humana, habían establecido los pensadores medievales. No sólo Hobbes dice expresamente que el hombre es un lobo para el hombre; también Locke, aparentemente más optimista, establece que sólo en sociedad puede darse la seguridad que garantice el disfrute de la propiedad; Rousseau, para quien el hombre natural es bueno, hecha la culpa de los males de la humanidad al progreso de la cultura y a la mala organización social; y Kant, por su parte, no tiene reparo en afirmar que el hombre es malo y que la raíz del mal se encuentra en la libertad, más dispuesta a la heteronomía que a la autonomía moral.

Lo característico de la Ilustración, lo que produce un clima de entusiasmo respecto de los nuevos regímenes políticos, es que los presenta como medios de salvación, es decir, en que les otorga un carácter soteriológico. Gracias a una perfecta organización de la vida social y política el hombre se redimirá a sí mismo, logrará que reine la justicia, la libertad, la seguridad y la paz. Y para ello no es preciso que los hombres cambien, que se «conviertan» moralmente, que se hagan buenos. Será el «sistema» el que, por su propia lógica interna, de un modo «mecánico», hará que la resultante de fuerzas de intensidad, dirección

y sentido distintos sea la adecuada para resuelver todas las dificultades. La ciencia aplicada a la política y el derecho, o la política como ciencia, harán posible el milagro, la redención del género humano.

Los filósofos racionalistas del siglo XVII creían todavía en el hombre. Las éticas de Descartes y Spinoza son éticas individuales. El hombre aún confía en sí mismo, aunque no sea fácil ni todos estén en condiciones de lograr la felicidad. La Ilustración, en cambio, es, en este aspecto, más realista. El hombre debe vivir en sociedad y la convivencia no es fácil ni pacífica por principio. Pero confía en la ciencia, en la mecánica. No deja de llamar la atención que no haya caído en la cuenta de que la ciencia es obra del hombre y que su valor, respecto del hombre mismo, depende de los principios morales con que se desarrolle. Todavía hoy se piensa ingenuamente, como legado del pensamiento ilustrado, que de las «estructuras», por sí mismas y al margen de las personas, se seguirá el bien o el mal, la justicia o la injusticia, la paz o el caos social.

El optimismo deriva de que sus propuestas «liberan» al hombre, haciéndole ser no sólo súbdito sino también «ciudadano». Pero dicha libertad o emancipación respecto del pasado, el Antiguo Régimen, la fe, la autoridad, etc., es una «libertad de» que no abre ningún campo a la «libertad para». Podría haberlo hecho, pero, al entender la libertad como espontaneidad y emancipación, cerró el camino para ello. La experiencia histórica ha demostrado con creces que falta aún mucho camino que recorrer para lograr aunar las libertades hacia fines que hagan más humana y pacífica la convivencia. Las guerras no han desaparecido sino que más bien se han hecho más sangrientas; incluso se han extendido, pues las «guerras mundiales», y por cierto entre los países más «ilustrados», son la nota distintiva del siglo XX. Por otra parte, el positivismo jurídico ha supuesto una dictadura jurídica por parte del poder, de las ideologías,

que con frecuencia ha ahogado las libertades de los ciudadanos, ya sea en nombre de un colectivismo impersonal o de un liberalismo que margina a los más débiles.

Puede decirse, por consiguiente, que las expectativas que dieron y siguen dando lugar a tanto entusiasmo, no se han cumplido o que, al solucionar unos problemas, han producido efectos perversos no deseados. Es sintomático que hoy se hable tanto de solidaridad, cooperación, tolerancia, etc. Se manifiesta así qué es lo que falta, o más bien qué deficiencias son propias de los sistemas políticos modernos.

Otra consecuencia, no pequeña, es la sustitución de la filosofía política por las ideologías, que normalmente se presentan como portadoras de soluciones científicas a los problemas de la convivencia. Si antes se luchaba contra el dogmatismo religioso, ahora se ha entablado una lucha entre las ideologías, entre dogmas sobre lo temporal, lo histórico y, en definitiva, sobre lo que los clásicos entendían como la «lógica de lo no necesario», o sea, la tópica y la retórica. La filosofía política formaba una unidad con la ética, de la que no podía prescindir; las ideologías, en cambio, son por un lado amorales, pero por otro pretenden ser la fuente de la moralidad, al menos de la moralidad pública, encerrando las convicciones éticas personales en el armario de la privacidad, con lo que atropellan y en ocasiones suprimen la libertad de las conciencias.

Por todo ello parece conveniente repasar los escritos políticos, jurídicos y de filosofía de la historia de Kant. Porque en ellos, junto a ideas acertadas y válidas, se encuentran otras más bien «dogmáticas» y, sobre todo, porque sus «fundamentos» son con frecuencia frágiles. Hoy, cuando tantos ideales ilustrados son ya una realidad y cuando la «mentalidad» occidental los da por válidos de un modo poco crítico por considerarlos «evidentes», es oportuno volver a exponerlos y revisarlos. Sólo así será posible distinguir entre los principios y las consecuen-

cias, entre las razones y las opiniones, entre lo verdadero y lo aceptado socialmente, entre la lógica de lo necesario y la tópica y la retórica. Al hacer de la política y el progreso la fuente de la moralidad pública, la Ilustración se ha protegido contra posibles críticas internas, pero ha dejado al descubierto, si se la compara con otros planteamientos, sus puntos débiles.

En la primera parte de este trabajo se estudian brevemente los planteamientos más representativos de la Ilustración; en concreto, de Hobbes, Locke y Rousseau. El resto del libro se dedica al pensamiento kantiano. No es, ni lo pretende, una monografía dirigida a un público especializado. Desea ser una exposición del pensamiento ilustrado y, con más detalle, kantiano, sobre filosofía política, dirigida a un público culto para el que los slongans, los tópicos, las modas y lo «políticamente correcto», dejan siempre una sombra de desconfianza y de duda. Conocer los presupuestos de esos lugares comunes puede ayudar a formarse un juicio más crítico y a valorarlos desde una perspectiva más amplia y, por tanto, más objetiva.

Primera Parte

LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS DE LA ILUSTRACIÓN

I. Presupuestos generales del pensamiento político ilustrado

La secularización del pensamiento

Directamente en unos casos e indirectamente en otros, la filosofía de la Ilustración está en la base de la revolución francesa y, con ella, del nacimiento de las ideologías políticas modernas. Los revolucionarios se sentían profetas anunciadores de un nuevo orden político, social y económico, porque sus ideas, además de derribar y desplazar un modo de entender la vida, iban a poner las bases de una estructura social nueva fundada en la igualdad, la libertad y la fraternidad de todos los hombres.

Esta empresa no podía llevarse a cabo mediante reformas: era preciso destruir lo viejo, y para ello no había otro medio que usar la violencia. La guillotina y la guerra fueron las armas que contribuyeron a extender sus propuestas por la vieja Europa que, apegada a sus tradiciones, se resistía a entrar en razón.

No es fácil poner fechas al movimiento ilustrado. Aunque culmina en el siglo XVIII, no hay duda que desde el Renacimiento las ideas, en todos los campos, dan un giro radical respecto de la visión cristiana de la Edad Media. Por eso es importante localizar el núcleo del que manaron tantas consecuencias.

Quizás pueda parecer una simplificación buscar un punto de arranque, una raíz de la que brotaran tantos frutos, pero, si no se quiere incurrir en el irracionalismo a la hora de estudiar el Siglo de las Luces, el Siglo Filosófico, es preciso indagar qué constituye el punto de apoyo del edificio que, con numerosos y grandes retoques, sigue en pie hasta hoy día.

No es aventurado afirmar que el presupuesto fundamental del que derivan las ideas ilustradas no es otro que la pérdida del sentido trascendente de la vida, o sea, la secularización del pensamiento.

Respecto de la Ilustración inglesa, dos grandes ideas la caracterizan, y la primera de ellas es el deísmo: «el término deísmo quiere decir fe en la divinidad. Pero, en realidad, la fe del deísta se queda a medio camino. Su dios es un dios muy particular. El modo de hablar, hecho corriente en los medios científicos desde la fundación de la física clásica, sobre la máquina del mundo, sobre el encadenamiento causal de los procesos naturales, sobre su absoluta e indefectible regularidad en la totalidad del conjunto cósmico, había desfigurado la idea de Dios hasta el punto de que muchos no podían ya imaginar otro Dios que el dios del mecanicismo. Según este modo de pensar, Dios creó la máquina del mundo, esto se concedía aún; pero una vez puesta en marcha, andaba ya sola, sin interrupción y sin suspensión alguna de sus leyes... Así quedaba la acción de Dios contraída a márgenes fijos, sin espontaneidad para lo extraordinario, la excepción y lo sobrenatural; nada de milagros ni de revelación; nada por encima del orden natural»[1]. La eliminación de lo sobrenatural iba unida a la de la Providencia divina. Dios existe, pero no actúa, no interfiere en la vida de los hombres, en el curso de la historia y de la naturaleza. Es decir,

[1] HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, II, 10ª ed., Herder, Barcelona, 1979, 145-146.

Dios es el Ser Supremo, pero su existencia no aporta nada al pensamiento, la moral, etc.

Sin embargo el tema de Dios admitía otros puntos de vista: «la Ilustración francesa... es más radical que la inglesa. Aquí nos salen al paso, como posturas cosmovisionales, el ateísmo y el materialismo más descarados; en el terreno religioso no es ya una crítica moderada, sino un ataque mordaz y frívolo contra el cristianismo, con menos intención de enmendarlo que de desplazarlo»[2].

En Alemania la situación, con matices, es similar: «la postura fundamental de este movimiento *en su fase inicial* se define por una conciencia secularizada del "yo" al estilo del renacimiento, para la cual el hombre es más interesante que el cosmos, la psicología lo es todo y la metafísica pierde todo su relieve»[3].

¿A qué pudo deberse este rechazo generalizado de Dios? La respuesta está, sin duda, en el voluntarismo y el nominalismo que, a partir del siglo XIV, se habían extendido por el pensamiento europeo. El nominalismo es agnóstico: la existencia de Dios no puede probarse racionalmente. Pero no es esto lo fundamental. Incluso conociendo su existencia, al concebirlo como Omnipotente, como una voluntad que no se rige por la Inteligencia sino que hace y deshace al margen de cualquier proyecto que limite su libertad, elimina la causa final, el sentido de la Creación. Las criaturas existen de hecho, pero no hay ningún motivo o razón que justifique su ser y su obrar. Dicho en pocas palabras, el voluntarismo nominalista deja sin sentido la vida del hombre, le convierte en un individuo aislado de los demás hombres y carga sobre su voluntad y su libertad la tarea de dar sentido a una vida que, en principio, carece de él.

[2] Ibidem, 147.
[3] Ibidem, 153.

Desde este punto de partida es fácil comprender que el pensamiento moderno se centre en la antropología: el hombre tiene que vivir su vida, pero no cuenta para ello con un criterio objetivo, una norma o un fin que le oriente en esta tarea. No es extraño, por eso, que la filosofía moderna rechace de plano el pensamiento medieval y proyecte comenzar desde cero el estudio de la realidad y del hombre.

No es exagerado, por tanto, afirmar que «Descartes se halla, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación, no solamente de encontrarse segregado del universo —eso lo realiza ya el Cristianismo al comienzo de nuestra Era—, sino segregado también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas a dentro* del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad; en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo. Y lo que Descartes pide a la Filosofía, al principio del filosofar, es justamente eso: volver a encontrar un punto de apoyo, una seguridad... El último reducto seguro es aquél en que aún subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el yo, el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía...»[4]. Exista o no Dios, el sentido de la vida no depende de Él sino del hombre, porque Dios no se ha subordinado a un plan, no ha sometido su libertad a un proyecto racional. La existencia de Dios, por tanto, es un dato teórico carente de relevancia práctica.

Especial virulencia presenta el pensamiento ilustrado contra lo sobrenatural, o sea, contra la religión revelada, porque, después de lo dicho, aparece como un contrasentido o, para ser más exactos, como fruto del fanatismo de unos «iluminados».

[4] ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª ed. Editora Nacional, Madrid, 1974, 230.

«La fe, según ellos, era credulidad absurda para uso de los ignorantes y los imbéciles; consistía en creer, no lo que parece verdadero, sino lo que parece falso al entendimiento... En estas condiciones se abrió un proceso sin precedentes, el proceso de Dios. El Dios de los protestantes estaba encausado lo mismo que el Dios de los católicos, con algunas circunstancias atenuantes a favor del primero, porque se le consideraba más cerca de la razón, más favorable a las luces. Pero, en conjunto, no se quería distinguir entre Ginebra y Roma, entre San Agustín y Calvino. El origen era común, y común la creencia en la revelación»[5].

El hombre no cuenta más que consigo mismo para resolver el problema de su vida. Ésta es la conclusión que se impone como evidente. Por eso la confianza en la razón alcanza un grado desconocido hasta entonces en la historia de la filosofía. El Siglo de las Luces, de la Razón, de la Filosofía, lo era necesariamente porque no tenía otro recurso. Pero no importaba, porque era más que suficiente. O al menos así se pensó.

El hombre solo, sin más recursos que los que encuentre en sí mismo; así es el hombre ilustrado. Por eso, «uno de los temas centrales del pensamiento ilustrado es la razón, a la que se asigna la función de criba de todo conocimiento recibido, con el fin de liberarla de todos los prejuicios y lograr que su autoridad sustituya a la de la tradición. El lugar primordial que ocupa la razón se aprecia en el título mismo de la obra más representativa del espíritu ilustrado: la *Enciclopedia* o *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, cuyo primer volumen apareció en París en 1751»[6]. Un hombre solo carece de agarradero, ha de bastarse a sí mismo, ser autosuficiente.

[5] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 50-51.

[6] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, 345-346.

El subjetivismo

De aquí deriva otra característica del pensamiento ilustrado, presente desde el origen de la filosofía moderna: la identificación de verdad y certeza, lo que, se quiera o no, deriva hacia el subjetivismo. El pensamiento debe liberarse de la tradición, las autoridades, la fe, e incluso de la realidad, porque el pensar no es lo mismo que lo pensado. Se cuenta con el pensamiento, con las ideas, impresiones, fenómenos, no con la realidad. Pero esto no representa ningún problema especial: el hombre ha de vivir con lo que sabe y siente, ha de atenerse al dato de conciencia y actuar en consecuencia. Si dicho dato coincide o no con la realidad es una pregunta improcedente, no sólo porque carece de respuesta, sino sobre todo porque no aportaría nada. Entre actuar de acuerdo con lo que aparece y actuar de acuerdo con la verdad no hay diferencia importante si de lo que se trata es de vivir según la razón. Tan razonable es atenerse a los fenómenos, si son lo único conocido, como a la verdad, si es lo único conocido.

El optimismo ilustrado deriva de este hecho. Cuando el sentido de la vida ha de determinarlo el propio hombre, el saber tenía marcada la meta: «se trataba de ver quién criticaría más, pero también de ver quién repetiría más que de todas las verdades, las únicas importantes son las que contribuyen a hacernos felices; que de todas las artes, las únicas importantes son las que contribuyen a hacernos felices; que toda la filosofía se reducía a los medios eficaces para hacernos felices; y que, por último, no había más que un solo deber, el de ser felices»[7].

El ideal ilustrado es encontrar un cielo en la tierra, o mejor, construirlo. ¿Por qué la vida ha de ser dura, trabajosa, penosa? La pérdida de la trascendencia no podía ir unida al pesimismo

[7] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 24.

y el desánimo pues en ese caso el mundo se pararía. Es cierto, más aún, innegable, la existencia del mal, pero tiene que existir el remedio que lo erradique. La vida no puede ser absurda si depende del propio hombre porque puesto a elegir, ¿quién elegirá lo peor?, ¿quién se conformará con soportarla si puede hacer de ella una aventura feliz?

Una filosofía práctica

La cuestión no era nueva. Ya Descartes despreciaba la teoría y proponía una filosofía práctica semejante en todo a las ciencias, «pues esas nociones (de física) me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos *como dueños y poseedores de la naturaleza.* Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por *la conservación de la salud*, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida...»[8].

El conocimiento ha de estar en función del hombre, no al revés. En la filosofía clásica y medieval la verdad debía guiar la vida, hasta el punto que la *vida contemplativa* se proponía como

[8] DESCARTES, R., *Discurso del método*, 32 ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1997, 92-93.

modelo perfecto de felicidad[9]. Pero desde el inicio de la filosofía moderna la felicidad en sentido «objetivo» ha de coincidir con su sentido «subjetivo»: la felicidad no es la consecuencia de lograr el fin, sino el fin mismo que se ha de lograr. Es decir, el contenido de la felicidad ha de ser algo que se encuentra ya en el hombre, una dimensión de su vida que debe prevalecer, un estado, ya sea de tranquilidad o de sentimiento o de placer, que impregne la existencia entera.

Lograr esto no es fácil. En este punto, al menos, los ilustrados fueron objetivos. Pero pusieron manos a la obra. Había que transformarlo todo, asentarlo sobre nuevos principios, construir un mundo mejor. De ahí que la filosofía de la Ilustración se ocupara, primero, de hacer una nueva antropología, pero en segundo lugar y partiendo de ella, de construir una nueva filosofía de la naturaleza, del derecho, de la política, etc.: «la luz de su razón disiparía las grandes masas de sombra de que estaba cubierta la tierra; volverían a encontrar el plan de la naturaleza y sólo tendrían que seguirlo para recobrar la felicidad perdida. Instituirían un nuevo derecho, ya que no tendría que ver nada con el derecho divino; una nueva moral, independiente de toda teología; una nueva política que transformaría a los súbditos en ciudadanos. Para impedir a sus hijos recaer en los errores antiguos darían nuevos principios a la educación. Entonces el cielo bajaría a la tierra. En los hermosos edificios claros que habrían construido prosperarían generaciones que ya no necesitarían buscar fuera de sí mismas su razón de ser, su grandeza y su felicidad»[10].

La metafísica perderá su lugar de honor en la filosofía. Más allá de lo físico se encuentra Dios, pero de Dios no se sabe nada, salvo que existe y es el Creador. Además Dios no interviene, no interfiere en la vida de los hombres. «Este nuevo modo de enfocar la cuestión de Dios tiene como resultado un debilitamiento de la idea de Dios, que se hace vaga e imprecisa y se aleja cada vez más de lo que constituye el núcleo de las preocupaciones humanas, reales y cotidianas. No es de extrañar que la idea de un Dios lejano, que pone en marcha la gran maquinaria del mundo, pero que —merced al rechazo de la noción de Providencia— se desentiende de los avatares de los hombres, contribuya a crear un ambiente secularizador en el que, de hecho, no se cuenta con lo divino y lo religioso se difumina en una dimensión horizontal y no trascendente, que se queda en la mera filantropía»[11].

No se trata sólo de que Dios no cuente, sino de que la filosofía de la naturaleza, la antropología, la ética, la filosofía política, etc., se construirán sin contar con una metafísica. A fin de cuentas la metafísica no aporta nada práctico, y ahora sólo interesa lo que pueda contribuir a la felicidad mundana.

La filosofía de la historia

La metafísica no tiene cabida en la nueva filosofía; pretender conocer el ser, la naturaleza de las cosas, adentrarse en su interior, excede la capacidad humana. Además, no es necesario ni aportaría nada útil. Lo importante es saber cómo actúan las cosas, cómo influyen unas en otras, qué efectos producen, qué consecuencias se siguen. La exterioridad, no la interioridad, las obras, no el ser, los resultados y las consecuencias, eso es lo que interesa porque permite saber a qué atenerse, cómo reaccionar, cómo usar y dominar la naturaleza. La ciencia experimental, la «ciencia nueva», se encargará de investigarlo.

[9] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a 12-1178a 8.
[10] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 10.
[11] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, 349.

Pero en el caso del hombre es preciso saber no sólo cómo debe comportarse, sino qué ocurrirá si se comporta como debe. El conocimiento propio es imprescindible para cada uno, pero el hecho es que nos relacionamos, influimos y somos influidos por los demás, convivimos, trabajamos e investigamos. ¿Qué sucede con lo que el hombre hace? ¿Desaparece sin dejar rastro cuando uno muere? La vida no tiene alcance trascendente, pero ¿qué sentido tiene vista en su conjunto a lo largo de las sucesivas generaciones?

No basta darle sentido a la propia existencia; es preciso dárselo también a la historia, porque el hombre no se guía por sus instintos sino por su razón y su voluntad; el hombre sabe lo que hace y por qué lo hace. El sentido último de lo real, tanto de la naturaleza como del hombre, lo estudiará ahora una nueva rama de la filosofía, desconocida hasta entonces. «La expresión "filosofía de la historia" aparece por primera vez en 1765, en el título de una obra de Voltaire. En ella —así como en otros escritos suyos donde expone sus consideraciones sobre la historia— pretende leer la historia con espíritu filosófico, lo cual implica abandonar la lectura en clave teológica..., eliminando lo sobrenatural de los acontecimientos humanos y sustituyéndolo por una visión intraterrena del proceso histórico... En su intento late el convencimiento de que hay un "hilo conductor" que recorre la historia y que hace que en ésta las verdades de la razón se vayan imponiendo sobre los errores mantenidos por la fuerza; semejante lucha constituye el triunfo definitivo de la razón, instrumento por antonomasia del progreso»[12].

Antes existía una «teología de la historia», pero nunca, en la bimilenaria historia de la filosofía se había planteado la posibilidad de una filosofía de la historia. Si el hombre, cada hombre,

[12] Ibidem, 356.

es libre, ¿cómo trazar un diseño de la historia que la abarque por completo? Es cierto que los hombre forman ciudades, Estados, federaciones de Estados, ¿pero acaso se proponen metas que nunca verán realizadas porque requieren el concurso de toda la humanidad y se cumplirán, generación tras generación, mientras haya hombres sobre la tierra? El pensamiento griego concebía la naturaleza como un ciclo que se repite eternamente, pero esta visión de la realidad y del hombre no era propiamente una filosofía de la historia sino una cosmovisión.

Con el cristianismo la historia deja de ser circular: puesto que tiene un comienzo y un fin, es lineal. La lucha entre el bien y el mal se da en el interior de cada hombre, y se manifiesta en la sociedad y la política, pero el triunfo definitivo del bien sólo está asegurado porque Dios ha irrumpido en la historia. Sin la ayuda de Dios, después del pecado original, no es posible «liberarse» del mal, ya que éste está arraigado en lo más profundo del ser humano: la inteligencia está oscurecida, la voluntad debilitada y las pasiones desordenadas. Sin la ayuda de Dios no es posible evitar el pecado. Pero el plan salvador de Dios, que se realiza en la historia, no fracasará. Incluso el mal estará al servicio del bien porque Dios cuida de sus criaturas y actúa en la historia. La teología de la historia ve el curso histórico como «historia de la salvación».

Pero si se prescinde de la Providencia y de lo sobrenatural, si Dios no ayuda al hombre con su gracia, si la vida eterna no es el destino al que cada uno debe mirar y tender, ¿cómo encontrar una trama que relacione unos acontecimientos con otros, unas generaciones con las siguientes, los males con los bienes, la guerra con la paz?

¿Cómo enfrentarse a la historia para encontrar en ella una ley que permita explicarla? «Desde un principio la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su

disgregación en partes. Ensaya hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la "razón" a la naturaleza y a la historia. Sobre todo, la nueva forma del conocimiento natural y del histórico se hallan frente a un enemigo común y de él deben defenderse. En ambos casos se reclama un fundamento inmanente y se trata de colocar la naturaleza y la historia en su propio campo y fijarlas en su centro correspondiente. La ciencia, en cuanto tal, se niega a reconocer nada sobrenatural o nada suprahistórico»[13].

Si la naturaleza puede ser estudiada científicamente, ¿por qué no ha de serlo también la historia? ¿Es que acaso el hombre no se comportará más racionalmente que la naturaleza? Montesquieu, por ejemplo, explica así su posibilidad: «he comenzado por examinar a los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor. He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella»[14].

Aunque todos cometan errores, aunque a veces se muevan por el egoísmo, aunque en alguna ocasión las razones cedan ante la violencia, a la larga la razón tiene que imponerse, porque todos los hombres buscan lo mejor y lo hacen racionalmente. Y lo que sucede a nivel personal puede extenderse también a las naciones y los Estados. Las ciencias progresan, los conocimientos se acumulan y se transmiten; ¿por qué no

[13] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 3ª ed, 4ª reimp., F.C.E., México, 1997, 224.

[14] MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, prólogo. Cit. por CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 235.

han de progresar el derecho, la justicia y la moralidad?, ¿por qué no han de perfeccionarse las formas de gobierno de suerte que haya cada vez más libertad, más participación de los ciudadanos, menos formas de opresión, más equidad y mayor bienestar?

¿Cuál es entonces la ley de la historia? «El progreso es indefinido, porque sabemos que el crecimiento de nuestro conocimiento no debe detenerse. Pero la limitación de nuestros conocimientos actuales hace que ignoremos qué rumbos va a seguir, lo cual ensancha aún más los límites de nuestras esperanzas. La historia se despliega siguiendo la ley del progreso, que es la que da sentido a su entero desarrollo»[15].

Los temas humanos

Desde los comienzos del pensamiento moderno la antropología ocupa un lugar relevante. Para los paganos el hombre formaba parte de la naturaleza porque ésta comprendía también las «sustancias separadas» e incluso a Dios. En el pensamiento cristiano medieval el hombre ocupa un lugar intermedio: aunque es corpóreo, su alma es espiritual y está destinado a un fin sobrenatural, Dios mismo, que no es un ser natural sino el Creador de la naturaleza.

En la época moderna ninguna de estas posturas sirven para encontrar un lugar apropiado para el hombre. Si, por una parte, se renuncia a lo sobrenatural, el hombre vuelve a formar parte de la naturaleza; pero si, por otra, la naturaleza se concibe como una máquina, el hombre, por ser libre, debe situarse al margen del mecanismo natural. La solución más socorrida fue el dualismo: distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, percep-

[15] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, 358.

ción y apercepción, materia y conciencia, fenómeno y noúmeno, etc. El dualismo es una solución precaria, pues luego hay que explicar cómo se relaciona el alma y el cuerpo, el pensamiento y la extensión, etc. Y lo peor es que no es posible encontrar una respuesta satisfactoria pues, como reconoce Descartes, «las ideas metafísicas con las que se ocupa el entendimiento puro nos familiarizan con la idea de alma. El estudio de las matemáticas, en las que la imaginación se ocupa sobre todo de la consideración de figuras y movimientos, nos acostumbra a la formación de conceptos distintos del cuerpo. Pero la unión del alma y el cuerpo sólo se percibe en el curso de la vida y en el trato corriente, dejando de meditar y estudiar las cosas de las que se ocupa la imaginación». O sea, «para Descartes es imposible una Antropología filosófica en sentido propio. Uno saca la pierna de la cama por las mañanas solamente en la medida en que no reflexiona sobre el modo de hacerlo. No podemos conformarnos una imagen cierta de nosotros mismos como objeto y como conciencia de ese objeto, como sujeto y objeto»[16].

Las dificultades de la antropología moderna se centran, por tanto, en dos problemas: qué es propiamente el hombre puesto que se compone de pensamiento y extensión, y qué relación existe entre el hombre y la naturaleza, incluida la humana. Es decir, la antropología va a estar muy relacionada con la ciencia de la naturaleza, porque ésta, de algún modo, trata también sobre el hombre. Aunque aparentemente el dualismo daba por zanjada la cuestión, la verdad es que «entre los rasgos característicos del siglo XVIII se halla la estrecha relación que guardan en su pensamiento el *problema de la naturaleza* y el del *conocimiento* hasta presentarlos en unión indisoluble. El pensamiento

[16] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 24-25. El texto de Descartes, en el mismo lugar, de una Carta a la condesa Elisabeth, A.-T., IX, 130.

no puede dirigirse al mundo de los objetos externos sin volver al mismo tiempo sobre sí mismo y tratar de buscar en un mismo acto la verdad de la naturaleza y su propia verdad... El objetivo general, *ingenii limites definire*, fijar los límites del espíritu, fue ya concebido con entera claridad y resolución por Descartes. La misma cuestión la coloca Locke en el umbral de toda su filosofía empírica...»[17].

El dualismo llevaba consigo dificultades de cuya solución iba a depender tanto la concepción de la naturaleza como la del hombre. Por un lado la naturaleza ha de dejar de tener valor normativo para la conducta humana, puesto que es una máquina cuyas leyes se cumplen necesariamente al margen de nuestros deseos y nuestras decisiones; pero por otro la libertad humana estará condicionada por la naturaleza, ya que en el hombre hay una parte que, aunque en principio no escapa al mecanismo natural, puede ser «manejada», y de la que depende en gran medida que la libertad no sea una mera veleidad inoperante, incapaz de dominar el propio cuerpo y, por tanto, los propios actos.

El individualismo

El planteamiento del problema llevaba consigo, en buena medida, la solución. Y ésta no podía ser otra que el individualismo. En realidad el nominalismo que estaba en la base de la cuestión había resulto el tema mucho tiempo antes: si no existen esencias o naturalezas comunes a muchos individuos, entonces cada uno es un caso único; lo común, lo general, no es más que la imagen o idea que la mente se forma al conocer confusamente a varios individuos.

[17] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 113.

No es ninguna casualidad que la filosofía de Descartes esté hecha en primera persona: *cogito, ergo sum* es algo que sólo puede afirmarlo cada uno de sí mismo; como hay otros seres semejantes a uno mismo, puede concluir que son también sustancias pensantes, pero se trata siempre de una conjetura, fundada sólo en las apariencias.

Además, si la libertad no encuentra en la naturaleza un criterio acerca del bien y del mal, si ya no hay nada bueno o malo «por naturaleza», ¿cómo y dónde buscarlo de modo que tenga valor para todo ser racional? La respuesta es que sólo la razón puede decirlo, pero la razón pura, no contaminada con datos tomados de la experiencia. De entrada parece que se ha salido del laberinto pero no es así: ¿qué ocurre cuando dos personas no se ponen de acuerdo?, ¿qué razón ha de prevalecer?, ¿quién tiene «razón»? Por muy universal que se conciba a la razón, el hecho es que los hombres no nos ponemos de acuerdo en muchas cosas, incluidas las fundamentales. La solución, por llamarla de algún modo, la apuntó Descartes al comienza de la filosofía moderna, y consistió en identificar la verdad y la certeza: todo lo que uno *conciba* clara y distintamente, es verdadero[18]. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando cada uno ve clara y distintamente cosas distintas e incluso opuestas? Todavía en el siglo XX se hablaba de la «intuición de los valores», lo que indica que no se había avanzado ni un paso.

Cada pensador quiere partir de cero, empezar a pensar, construir el sistema de la razón desde los cimientos. La filosofía será, pues, un «sistema», con su antropología, su ética, su teoría política, con fundamentos diferentes para el derecho, etc. Cada filósofo critica al anterior, destruye y emprende la tarea de hacer una nueva filosofía. La filosofía moderna no es, a pesar de lo dicho, un agregado de ideas desordenadas e inconexas; hay

[18] Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método*, 4ª parte, 69.

unos presupuestos comunes que, sin embargo, no llevan a la unidad sino a la pluralidad. La perennidad de la filosofía se pierde en la filosofía moderna: no se avanza sino que se recomienza. La filosofía se transformará en ideología porque se pretende hacer una filosofía práctica, útil. Pero ¿útil para qué?

«Se aprecia, de este modo, un deslizamiento de la idea de "filósofo" hacia lo que, con un término que aparece a finales del siglo XVIII por obra de Destutt de Tracy, se denominará "ideológico". Lo que diferencia a la filosofía de la ideología es que en esta última... el pensamiento tiene un carácter instrumental al servicio de la acción... No hay que olvidar que es en las sociedades de pensamiento, que proliferan a mediados del siglo XVIII, donde se fragua el tipo que se ha dado en llamar "homo ideologicus"»[19]. El contenido del sistema —de la antropología, la ética, la teoría política, etc.— depende enteramente de lo que su autor se proponga. Si el fin o el interés viene dado antes de empezar a pensar, la trayectoria está ya trazada.

Aun así, el individualismo señalará unas pautas que todos respetarán: autonomía, libertad, autorrealización, emancipación, librepensamiento, libertad de conciencia, son, entre otras, consecuencias del planteamiento moderno de la antropología.

El método

Otra característica importante de la filosofía de la Ilustración, aplicada a todos sus campos, es el método de investigar y llegar a la verdad. El intuicionismo propio del nominalismo hacía imposible el conocimiento científico y, por supuesto, la filosofía. No es extraño, por eso, que el libro programático de la filosofía moderna lleve por título *Discurso del método.* Era

[19] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, 351.

preciso, incluso aceptando el nominalismo, estudiar el modo de llegar a conocimientos ciertos, tanto en la ciencia de la naturaleza como en el terreno filosófico.

El nacimiento de la «ciencia nueva» fue posible gracias a un nuevo método que, así lo creían algunos de sus inventores, evitaba los problemas epistemológicos de la concepción nominalista del conocimiento. Tanto Galileo como Descartes usan el método resolutivo-compositivo: en primer lugar hay que descomponer el problema o el fenómeno natural que se quiere estudiar en sus partes más simples; una vez identificadas y conocidas con claridad y distinción, habrá que componerlas, relacionarlas entre sí. Cuando se logre este objetivo, el problema estará resuelto porque, al fin y al cabo, cada cosa no es más que el conjunto estructurado de sus partes. La diferencia entre Galileo y Descartes es que el italiano pensaba que la relación entre los factores venía dada por la acción de un Dios geómetra, mientras que Descartes no tenía inconveniente en afirmar que la reconstrucción del problema podía hacerse según un plan ideado por la propia razón[20].

Pero el autor que más influyó en el siglo XVIII fue Newton, cuyo método rechaza las hipótesis y no admite como fundamento más que los hechos de experiencia. Sin embargo, el análisis sigue siendo fundamental: rechazando las ideas innatas, «se trata de resolver la cuestión central del *método* de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a las *regulae philosophandi* de Newton. Y la solución que se obtiene empuja inmediatamente a la consideración intelectual en una dirección completamente nueva. Porque el camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo

[20] Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método*, 2ª parte, 56.

de ellos, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo "fáctico"; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta»[21].

Sin embargo la mecánica de Newton no es tan distinta, metódicamente, de la propuesta de los racionalistas. El análisis y la síntesis siguen siendo el núcleo del procedimiento: «cuando Newton, con su cálculo de fluxiones, y Leibniz, con su cálculo infinitesimal, crean un *instrumento* universal para este proceder, parecen mostrar, por primera vez en pleno rigor, la posibilidad de "concebir la naturaleza". El camino del conocimiento natural nos lleva a lejanías inciertas; pero su dirección está ya resuelta, porque el punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas específicas de la razón»[22].

Una filosofía que admita la crítica nominalista al pensamiento clásico y medieval ha de usar el método de la ciencia, el único posible cuando se niega que la abstracción conozca algo más que lo conocido por los sentidos y penetre en el ser de las cosas. De ahí que «la filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente»[23].

Descomponer, analizar: aplicado al hombre, la sociedad, la razón, la voluntad, la libertad, el derecho, el Estado. Así se construirán las antropologías de la modernidad y de la Ilustración, siempre bajo el supuesto de que el momento compositivo daría a conocer perfectamente el conjunto.

¿Es apropiado el método analítico? ¿Hasta qué punto la «reconstrucción» de la realidad a partir de sus elementos es com-

[21] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 21-22.
[22] Ibidem, 26.
[23] Ibidem, 27.

pleta? ¿Puede explicarse de este modo el dinamismo de la realidad? Hoy sabemos que no. «Es evidente que no todo problema puede resolverse con el método analítico. Aunque es un método muy desarrollado, parte de un supuesto que lo limita de entrada, a saber, que la temática se puede tratar escogiendo una parte, que es la relevante, y dejando al margen el resto. ¿Y si no hay nada irrelevante? En ese caso es evidente que el método analítico no es el adecuado; además, al aplicarlo se producirán efectos no deseados: se resolverá el problema parcialmente, pero aparecerán problemas insospechados por proceder de los factores que no se han tenido en cuenta... Un modo de designar los sistemas que están estrechamente interrelacionados por ser un conjunto de variables, no susceptibles de ser consideradas en parte, es la expresión "algoritmo no resumible, o no reducible". Tal expresión es significativa. Pone de relieve que el tratamiento analítico resume o reduce... Pero cuando todas y cada una de las variables juegan sin perder su independencia, entonces no es posible resumir»[24].

Para resolver los problemas humanos, en los que la libertad es el factor esencial, no es posible encontrar una fórmula matemática compuesta por unas variables y unas constantes. Incluso aunque se considere la naturaleza humana como constante, la libertad la traspasa y la modela mediante las virtudes y los vicios, por ejemplo. Además, ¿pueden establecerse unas condiciones iniciales fijas como punto de partida para calcular la conducta posterior?

El racionalismo sigue presente también en los métodos de la física, por más que, como en el caso de Newton, deseen basarse siempre en datos y hechos. «Así, junto al principio de identidad, tenemos, como norma tan legítima e imprescindible, el "principio de razón suficiente" que según Leibniz constituye el supuesto de todas las "verdades de hecho". Así como la matemática se halla dominada por el principio de identidad, la

[24] POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 49.

física por el de razón suficiente. No se limita a la verificación de relaciones puramente conceptuales ni se para en la coincidencia o no coincidencia de las ideas. Tiene que partir de la observación y de las experiencias sensibles, pero tampoco puede contentarse con agrupar en serie las observaciones y considerarlas en este puro *hacinamiento*. En lugar de un agregado reclama un sistema y no puede llegar a él más que si logra afianzar y complicar la floja trabazón de los "hechos", de modo que parezca como el concepto integral de "razones" y "consecuencias"»[25].

Límites, derivadas e integrales no son suficientes para estudiar la naturaleza, y menos aún la naturaleza humana. Aunque la ciencia avanzó aceleradamente, la naturaleza no dejó por eso de seguir siendo un misterio. La claridad, las luces, lograron distinguir y clasificar muchos fenómenos naturales, así como explicar sus relaciones y su funcionamiento; pero la ciencia experimental es siempre, en algún sentido, un reduccionismo. Los factores que intervienen en la conducta no son fijos, pueden crecer o disminuir, además están relacionados entre sí, pero tampoco esas relaciones son fijas; aparecen siempre nuevos factores, desaparecen otros, etc. No es exagerado concluir, por tanto, que «el tratamiento analítico de asuntos humanos es, por lo menos, arriesgado: provoca más problemas de los que resuelve... El método analítico termina en la ceguera, incapacita para ver las cosas de un modo global»[26].

Una máquina puede desmontarse y volverse a montar, pero ¿realmente la naturaleza es una máquina? ¿Y lo es el hombre? El nominalismo condujo a los filósofos a adoptar los métodos de las ciencias, lo cual, en parte es un acierto o una garantía de progreso, pero también una rémora porque, al descomplicar los problemas, los hace irresolubles.

[25] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 47.
[26] POLO, L., *Quién es el hombre*, 45.

La naturaleza

Sin una mirada hacia lo trascendente, los intereses se centraban en la naturaleza, lugar en el que el hombre desarrolla su actividad libre. Descartes proponía llegar a ser «como dueños y poseedores de la naturaleza»[27], y, desde el punto de vista del mecanicismo, el proyecto era factible. Si la naturaleza es una máquina inerte movida por unas fuerzas que no se sabe de dónde provienen, sería suficiente conocerlas y manipularlas para que el mecanismo sirviera a los fines humanos. «Del saber nacía el poder; se dominaba la naturaleza conociéndola. La materia estaba subyugada. ¡Qué bien se había hecho al abandonar la vana indagación de los primeros principios, de las esencias y de las sustancias! Poco importaban las causas primeras, desde el momento en que se encontraba medio de hacerlas producir de una manera segura los efectos que se necesitaban; de este modo resultaba una abundancia de sus bienes. Bienes reales, a los que llegaban las ciencias más desinteresadas en apariencia... Ya no era cierto que el hombre fuese débil; su fuerza iría creciendo de día en día. Gracias a la ciencia la vida se haría buena y bella»[28].

La naturaleza, carente de finalidad, no era más que materia bruta, materia prima para que el hombre la explotara. Es cierto que la máquina del mundo seguía produciendo admiración: su Autor era el ser más sabio y poderoso, pero el hombre tenía también algo que decir respecto del mundo, tanto más cuanto que la naturaleza aparecía como una fuente inagotable de recursos. Una nueva tarea para el hombre: hacerla más confortable, más habitable, más humana.

Como el más allá no es la meta del hombre, «la revalorización de la naturaleza llega en algunos casos a convertirse en auténtica idolatría»[29]. Spinoza la identifica con Dios; para Voltaire la naturaleza es el todo; Leibniz piensa que éste es el mejor de los mundos posibles.

[27] DESCARTES, R., *Discurso del método*, 6ª parte, 93
[28] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 127.

Suprimir las formas sustanciales y las causas finales, como exigía el mecanicismo, era una verdadera revolución en el modo de comprender la realidad. «La naturaleza, según Aristóteles, no era precisamente la pura exterioridad. *Physei*, por naturaleza, es más bien aquello que tiene "en sí mismo" el principio del movimiento y del reposo... No es una casualidad que en el comienzo de las ciencias naturales modernas se plantee la polémica contra el concepto mismo de naturaleza. Sólo tiene valor como concepto antropomórfico, y la idea, en su núcleo teológica, de un "movimiento propio" es considerada como una usurpación de una propiedad divina... La naturaleza se convierte en el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es. La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma»[30].

Pasividad, exterioridad, carencia de finalidad y sentido; la naturaleza, así entendida, no puede servir de criterio para el actuar del hombre. El hombre no coexiste con ella sino que debe dominarla, someterla, emanciparse de sus fuerzas y poderes.

La naturaleza humana

El hombre es un ser corpóreo, pero la materia es pura extensión ensamblada para dar lugar a una máquina. ¿Cuál es entonces la naturaleza humana? La respuesta está pagada: «en una naturaleza así entendida, el hombre ya no puede conce-

[29] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, 346.
[30] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 30-32.

birse al mismo tiempo como "ser natural" y como "persona". Podrá expresar su autocompresión histórica en una fenomenología hermenéutica o podrá "reconstruirse" a sí mismo a partir de las condiciones materiales de su surgimiento y a su propia experiencia como una forma de procesamiento del mundo útil para la vida. Pero ya no podrá combinar estas dos perspectivas»[31].

Sacar al hombre de la naturaleza: la meta se ha conseguido al despojar a la naturaleza de finalidad. Pero ahora es necesario construir una nueva antropología, para lo cual no se cuenta más que con un medio: la interioridad, el examen introspectivo de lo que nos mueve, nos atrae, nos gusta, nos place o nos hace sentirnos satisfechos de nosotros mismos.

Varias teorías colmarán este vacío, sin lograr un acuerdo entre ellas. Pero todas tienen dos notas comunes: señalar una dimensión dinámica de la persona que le impulsa a actuar y, en segundo lugar, fijar un fin inmanente —la felicidad— de acuerdo con la dimensión escogida. Concretamente, y puede servir como un elenco muy significativo:

«a) Algunos pensadores afirman que el instinto más importante es el instinto de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Esta tesis la sostuvo con fuerza, a principios del siglo XVI, un pensador muy influyente: Maquiavelo. Para él, la virtud típica del príncipe es el anhelo de gloria, la fama.

»b) Para otros, la fuerza que encauza realmente al hombre es el poder, no aureolado de gloria, sino el poder puro. El hombre pretende ganar, prevalecer, o el dominio de los otros sin adornos de ninguna clase. Tampoco es ésta una idea demasiado moderna, aunque esté muy extendida. Esto se le ocurrió a Hobbes, un pensador inglés del siglo XVII...

[31] Ibidem, 33.

»c) Hay quienes todo lo apuestan al instinto de conservación, que homologa al hombre y los animales. El instinto de conservación fue magnificado por primera vez en la historia de forma neta también por Hobbes...

»d) Otros dicen que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el hecho mismo de vivir: una felicidad elemental, la captación pura y simple del valor de la vida en el momento, en su inmediato tener lugar. Esta idea fue puesta en circulación por Rousseau, a mediados del siglo XVIII...

»e) Otros indican que el instinto más importante del hombre es el de apropiación. La felicidad razonable se encuentra, ante todo, en ser propietario y, a través de la propiedad, en tener éxito y seguridad. Esta idea viene de Locke, filósofo inglés del siglo XVII, y es característico de lo que se suele llamar burguesía»[32].

Pero no queda aquí la cosa: el ideal emancipatorio ilustrado, una vez que el hombre ha sido concebido de un modo unilateral según una de sus dimensiones, llevará a proponer que ese dinamismo se independice, que no quede condicionado por otras instancias de la persona; es decir, las antropologías de la Ilustración conciben la búsqueda de la felicidad no sólo como una liberación de la naturaleza, sino también como una lucha interior para que prevalezca aquello que se considera más propiamente humano. Por eso, «como la emancipación es una pretensión de autonomía radical, lleva consigo una dialéctica interna según la cual los campos concretos a los que la liberación se aplica compiten en lo que a radicalidad se refiere, por lo que se separan, se disgregan, es decir, se emancipan entre sí. Esta consecuencia, que es inevitable en el nivel teórico, tiene también una clara comprobación práctica».

[32] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 102-103.

»En efecto, si el racionalismo es una emancipación primera, las subsiguientes son emancipaciones respecto de la razón y entre sí. Así, la emancipación moral, como se ve en Kant y en los ingleses, sólo es posible a partir de una crítica de las pretensiones de absolutización racional. Por su parte, la política se radicaliza al emanciparse de la moral, y la economía emancipándose de la política»[33].

[33] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Rialp, Madrid, 1996, 141.

II. El iusnaturalismo racionalista y las doctrinas políticas

El estado de naturaleza

Antes de estudiar las teorías sobre la sociedad y el Estado es necesario tratar sobre el fundamento en el que se apoyarán. Sin naturaleza humana en el sentido clásico del término, sin finalidad «objetiva» derivada de esa misma naturaleza, y partiendo de que cada hombre es un individuo cuyas relaciones con los demás hombres no derivan de su naturaleza, era preciso buscar un punto en el que todos coincidieran, una base sobre la que asentar la vida social.

Con estos presupuestos surgirá la doctrina del iusnaturalismo racionalista, muy distinta de la del derecho natural clásico. Sin sentido trascendente, la idea de hombre dio un giro radical que, brevemente, hemos de recorrer.

El tema, como muchos derivados del nominalismo del siglo XIV, tenía connotaciones teológicas. «Del mismo modo que, para Aristóteles, aislar a una "naturaleza" individual autosuficiente y a sus facultades es hacer abstracción de la naturaleza social del hombre —naturaleza a la que siempre pertenece la amistad—, así, para Santo Tomás, aislar una *natura pura* es una abstracción de la naturaleza religiosa del hombre, una naturaleza que conduce a la "amistad con Dios". Pero la autotrascen-

dencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, lo que ya era un tópico antiguo. La estructura fundamental de esta idea es que la naturaleza produce en el hombre algo que es más que naturaleza ("nobilior", lo llama Santo Tomás). El hombre no *es* este más; es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más. "L'homme trascend infiniment l'homme", dirá Pascal. Pero esta superación de sí mismo está basada en la constitución teleológica de la propia naturaleza...»[1].

Este texto es muy explícito: en la concepción cristiana del hombre, apoyada en Aristóteles, el fin del hombre es trascendente, lo que significa que pertenece a la naturaleza humana superarse a sí misma, autotrascenderse. La capacidad de trascenderse no es un añadido extraño, ajeno al ser del hombre, ni una conquista gracias a la cual el hombre salga del «estado de naturaleza».

La influencia del nominalismo se hará sentir incluso en los autores tomistas posteriores, y se manifiesta en que «desaparecen las reflexiones específicamente antropológicas de Santo Tomás, según las cuales la naturaleza se trasciende a sí misma en el hombre... La concepción de la naturaleza que aquí se anuncia se mueve en torno a la definición cartesiano-spinozista de la sustancia como aquello que puede ser concebido sin el concepto de otra cosa. La ficción antropológica de una "natura pura" comienza esa campaña victoriosa que tantas consecuencias traerá. Frente al movimiento extático-teleológico, se establece un movimiento de retroceso. El hombre ya no se define mediante un libre querer en sí que le trasciende. Vuelve a ser entendido como un *animal rationale* puramente intramundano»[2].

[1] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 40-41.
[2] Ibidem, 43-44.

Es decir, al prescindir de la finalidad, que pertenece al ser mismo del hombre, y aplicar el método analítico propio de las ciencias, aquello que el hombre puede llegar a ser queda ahora situado más allá de su naturaleza: no le pertenece o, dicho brevemente, le es ajeno e incluso extraño. Si el fin del hombre es inmanente a su propio ser, toda «salida» al exterior, por necesaria que pueda ser para la supervivencia, ha de interpretarse como un acto violento, no natural e incluso, apurando al máximo, antinatural.

Es fácil comprender que las concepciones sobre el hombre, la sociedad, el estado y el derecho han de replantearse de un modo radical. «El tipo escolar de definición de un concepto mediante el género próximo y la diferencia específica se considera cada vez más insuficiente; la definición no se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que debe ser un medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva. Así surge la teoría de la *definición genética* o causal, en cuya formación han tomado parte todos los grandes lógicos del siglo XVII... Esta ley de su originarse hace patente su auténtico "ser" y su "ser así"; no sólo muestra lo que es el todo, sino por qué es. La auténtica definición genética nos permite la mirada en la estructura de un todo complejo, pero no se contenta con ella, sino que penetra hasta su fundamento»[3].

¿Realmente es así? La verdad es que «no comprendemos mejor la más simple de las fórmulas matemáticas por poseer una hipótesis plausible sobre la evolución de nuestro cerebro... Que el hombre supera al hombre es más que un *aperçu*. Significa exactamente que la especificidad de los actos que caracterizan al hombre como tal se pierde cuando son entendidos "antropológicamente", es decir, como expresión del ser-así que lleva a cabo esos actos»[4].

[3] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 282.
[4] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 44-45.

Tratar de comprender la sociedad y el estado por su génesis, olvidando su fin, supone un vuelco radical en la teoría acerca de la sociabilidad humana. En concreto significa el rechazo de la sociabilidad natural y su sustitución por la doctrina del pacto social. Y como un acuerdo, en principio, no es un cheque en blanco sino que se funda en unos derechos o posiciones previas sobre los que se negocia, así como en unas reglas igualmente previas que sirven de punto de partida para que la igualdad no se rompa, el derecho natural, los derechos del individuo anteriores al pacto, han de ser dicho punto de apoyo en el que las partes han de fijar las condiciones y el contenido mismo del contrato.

Los derechos subjetivos

Para comprender la mentalidad moderna, en la que todos hablan antes de sus derechos que de sus deberes y en la que la idea de derecho subjetivo ocupa un lugar central, tanto frente a los demás como frente al estado, es necesario hacer un breve recorrido histórico que permita comprender el nacimiento de esta noción y su significado.

La ley natural en el pensamiento aristotélico

Un primer punto a tener en cuenta es que «a diferencia de Aristóteles, el racionalismo construye el derecho natural sobre el esquema de la ciencia deductiva. La dimensión de la práctica aparece aquí como mera aplicación a la acción de principios teóricos conocidos previamente. Por el contrario, el derecho natural aristotélico no conoce la separación entre conocimiento y aplicación de principios, porque, en el terreno práctico, los principios no pueden ser conocidos con independencia de su uso. Se trata, pues, de

principios de experiencia más que de ciencia. Las normas éticas no aparecen en Aristóteles como principios incluidos inalterablemente en la naturaleza. No son, pues, equiparables a los principios físicos que hacen que el fuego arda en Grecia igual que en Persia»[5].

Esta tesis puede parecer, a primera vista, asombrosa, porque tras ella debería esconderse una postura relativista e historicista de la ética y del derecho. Pero, aunque ese peligro existe realmente, no era ésa la posición de Aristóteles. «Los principios de la actuación moral no están ni inscritos en el cielo platónico de ideas ni prescritos por una naturaleza humana concebida *modo biologico* en tensión hacia un fin unívocamente prefijado. Más que en un mundo ideal o físico, Aristóteles los busca en obras propiamente humanas, en obras colectivas, en instituciones, en usos y costumbres y tradiciones. Lo que ocurre es que estas obras, dado que el hombre es por naturaleza un ser social, son, en cuanto sociales, *ipso facto*, también naturales»[6]. Aristóteles, por tanto, no usa el método analítico, no descompone la sociedad en sus partes —los individuos aislados— para determinar cómo han de comportarse luego cuando se reúnan.

Si la sociabilidad es natural, «la razón práctica aparece encerrada en los estrechos límites de una inclusión prerracional en determinadas tradiciones, más o menos racionales», de ahí que «quién es bueno y quién no, es algo que, a su vez, viene dado, si no de una manera exclusiva por la naturaleza individual de cada uno, por su buena o mala condición, sí fundamentalmente por el tipo de hábitos, por la educación y, sobre todo, por las leyes que rigen la comunidad. De este modo, Aristóteles atribuye a la comunidad un cometido educativo consistente en el fomento positivo de la virtud»[7].

---

[5] INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 98.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem, 99.

Una de las consecuencias de la sociabilidad natural del hombre es que las leyes y la educación no pueden realizarse al margen de la moralidad, hasta el punto de que la ética forma parte, junto con la política, de la filosofía práctica. Por eso, «como teoría de la praxis, la ética no es un recetario ni un herbario de plantas medicinales disecadas. En este sentido, las razones morales son más socráticas que platónicas, más un saber que no sabe que un saber sin más. Sólo el que cree tener una visión directa de lo que es el bien para el hombre —sin volver la mirada a la práctica moral, a la decisión moral práctica como el principio de la norma moral— puede pretender e incluso tiene que pretender —como Platón— imponerlas por la fuerza política»[8].

La filosofía política platónica, en la que el Bien es conocido de antemano por el rey filósofo, puede desembocar fácilmente en una tiranía. Sin embargo, «el no saber propio de las razones morales con su característica desconfianza frente a sí mismas no desemboca, sin embargo, en el escepticismo moral, sino todo lo contrario... No es, pues, que la razón no sepa teóricamente qué es el *bonum humanum*, sino que la razón sabe ahora que lo bueno para el hombre, por ser un *agathon prakton*, un *faciendum quid*, es algo que ha de ser realizado prácticamente. Desasistida de la práctica, de querer la realización del bien, la razón se encuentra a ciegas. Querer el bien es el camino que conduce a saber algo sobre el bien, aunque saber que hay que querer el bien es, por supuesto, la primera condición para buscarlo»[9].

La ética y la filosofía política no son, en Aristóteles, ciencias teóricas: no es posible saber qué es el bien si uno no está empeñado en ser bueno, ni qué es la justicia si uno mismo no es ya justo o, al menos, se lo está proponiendo[10]. Aquí no cabe una

[8] Ibidem, 106.
[9] Ibidem, 106-107.
[10] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a 35.

doctrina, una teoría pura, aséptica, al alcance de todos. «La autorresponsabilidad de la decisión, cómo decidirse a algo, tiene —como las mismas palabras lo indican— un carácter reflexivo. Quién es el que decide teóricamente acerca de algo es irrelevante. Quién es el que *se* decide a algo es decisivo; decisivo, en primer lugar para él. Decidirse a algo es ante todo decidirse a sí mismo... En este sentido no hay obligación moral que no sea *mi* obligación o *tu* obligación»[11].

¿Es posible, partiendo de estos principios, construir una teoría política, un modelo al que deban adecuarse, en la medida de sus posibilidades, las sociedades concretas? En Aristóteles «decidir teóricamente sobre el bien presupone tener que decidirse prácticamente por el bien, tener que profesarlo, tener que pronunciarse por él, empeñarse por él, entregarse a él, proponerse a sí mismo o deponerse como única prenda que garantiza su posesión. El que no se empeña en esa tesitura no puede conocerlo»[12].

Para comprender en su contexto la ética y la política de Aristóteles hay que tener presente que es un autor pagano para el que la vida no tiene sentido trascendente, es decir, para el que el bien absoluto no se da nunca, ni en esta vida ni en la otra. Aunque la contemplación de Dios sea el fin del hombre, el contenido de la felicidad, esta actividad es intermitente y se realiza, por así decir, en privado. El bien común, que es el bien social, no tiene un contenido determinado de una vez para siempre, pues varía con las circunstancias de lugar, tiempo, abundancia o escasez, guerra o paz, etc. Pero esto no resta valor a su propuesta, porque lo que busca, dejando de lado de momento un fin último de carácter absoluto, es el bien concreto pero objetivo de cada decisión y cada acto: «el método ade-

[11] INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo* 107.
[12] Ibidem, 108.

cuado a la ética aristotélica como una ética procesal es, pues, en efecto, la tópica y retórica, pero no tanto como una colección de lugares comunes, sino, en todo caso, como una colección de procedimientos de decisión entre varias alternativas en la asamblea política, en el tribunal judicial, en la discusión entre especialistas y, en general, en la vida. El que el juicio práctico sea un juicio relativo con continuas instancias de revisión, no significa una relativización de la moral. Significa simplemente, que un juicio moral absoluto sólo puede ser un juicio final»[13].

Lo importante es retener la idea de que la ética y el derecho no pueden construirse *a priori*, al margen de las circunstancias, y que, sobre todo, no pueden dictarlos quienes no estén personalmente empeñados en hacer el bien y vivir la justicia. Una ética *more geometrico* es, desde este punto de vista, una inmoralidad. La amistad, imposible con Dios pero necesaria para la vida buena, es un tema sobre el que puede estudiarse su naturaleza, pero no su contenido, ya que también varía con las circunstancias. Por eso, en definitiva, la ética de Aristóteles es más una ética sobre medios que sobre fines, pues los fines —la contemplación de Dios, la amistad y el bien común— no se eligen sino que vienen determinados por naturaleza. Y en una ética de medios la prudencia, la recta razón, es la que ha de concretar, en cada caso, lo bueno y lo malo.

De todos modos no faltan en Aristóteles actos cuya malicia no admite ser relativizada. Existen acciones intrínsecamente malas que nunca deben hacerse[14], pero no puede decirse lo mismo respecto del bien, pues la relación del hombre con Dios no es amorosa sino contemplativa y la amistad y el bien común carecen de un contenido fijo determinable en abstracto o *a priori*.

[13] Ibidem, 110. Cfr. Aristóteles, *Política*, IV, 11, 1295a ss.
[14] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a 6-28.

Después de lo dicho, ¿cabe hablar de un derecho natural en Aristóteles? Desde luego que sí. Porque en su doctrina hay cosas que son buenas y justas por su misma naturaleza y otras que lo son, en cambio, por convención. Además lo justo por naturaleza es la regla para valorar las leyes positivas, que dejan de ser justas cuando se oponen a las naturales. El derecho natural, para él, no es un conjunto de derechos subjetivos, sino de normas o leyes naturales de las que derivan derechos y deberes para los ciudadanos. Es decir, la ley natural es anterior al derecho subjetivo porque es su fuente y su fundamento[15].

La ley natural en el pensamiento tomista

La doctrina aristotélica sobre lo bueno y lo malo por naturaleza no era fácil de concretar en un código o lo que solemos llamar «ley natural», y mucho menos en un «derecho natural». La sociabilidad humana es natural, pero como inclinación de la naturaleza, no como una obra acabada y perfecta. De ahí que no se pueda trazar una «constitución» definitiva e inmutable. Si el término medio, en las virtudes, es relativo a nosotros y ha de determinarlo la recta razón y lo que decidiría el hombre prudente[16], con mayor razón lo justo en la vida social ha de determinarlo la recta razón y los ciudadanos que sean prudentes, justos y, en general, virtuosos.

Las circunstancias de todo tipo han de ser tenidas en cuenta a la hora de hacer las leyes «de acuerdo con la naturaleza», porque la naturaleza es un principio de movimiento y de reposo, pero sólo eso, un «principio»[17].

[15] Cfr. Ibidem, V, 7, 1134b 18-1135a 5.
[16] Cfr. Ibidem, II, 6, 1106b 35 ss.
[17] Ibidem, V, 7, 1134b 20 ss.

En la práctica esto llevó a que Aristóteles incurriera en errores que hoy nos resultan imperdonables, como la distinción entre griegos y bárbaros, siendo éstos, por naturaleza, inferiores y cuya función en la polis no podía ser otra que la de obedecer y trabajar. La esclavitud, era, desde su perspectiva histórica, «natural», porque un bárbaro no podía desempeñar las mismas funciones que una persona razonable y justa.

Este punto de vista cambiará con el cristianismo, porque ahora griego y bárbaro, hombre y mujer, siervo y señor, etc., son iguales ante el Creador. Ante Dios todos los hombres son iguales porque todos están llamados a un destino trascendente.

Desde esta perspectiva sí era posible, hasta cierto punto, establecer un código, unas leyes morales naturales y un derecho igualmente natural. La ley natural es, para los pensadores medievales, parte de la ley eterna: aquella que se refiere a las criaturas racionales y libres. Las leyes físicas se cumplen siempre: la naturaleza no es libre y en ella reina la necesidad. El hombre, en cambio, ha de dirigirse por sí mismo a su fin, al fin al que Dios le ha destinado. ¿Cómo puede ser compatible la libertad con el cumplimiento de la ley natural? ¿Qué espacio queda a la libertad si lo que debe hacerse está determinado previamente?

La respuesta del pensamiento cristiano es a la vez simple y compleja: simple porque la ley están compuesta casi exclusivamente por prohibiciones: señala lo que no debe hacerse, lo que impide llegar a la meta. Una ley negativa deja un amplio campo de acción, muchísimo mayor que una ley positiva que manda hacer una cosa y sólo esa. Pero es compleja porque el mandamiento positivo manda amar a Dios sobre todas las cosas y, por amor a Dios, a los demás.

Siglos más tarde Kant consideraría un absurdo mandar hacer algo de buena gana; lo que hay que hacer se debe hacer con o sin ganas. Y en parte tiene razón: si las leyes no exigieran nada, si permitieran todo lo que alguien deseara, en realidad no

le obligarían sino que más bien le servirían de justificación o, como máximo, le animarían a hacer lo que desea. Pero Kant se equivoca por completo cuando niega que pueda mandarse amar a Dios y al prójimo[18].

Un ser libre no es un autómata espiritual que sigue necesariamente lo bueno cuando lo conoce si no hay en él ninguna tendencia contraria que se lo dificulte. Esta concepción del hombre lo rebajaría porque haría imposible el amor, o lo confundiría con una inclinación irracional.

Para Platón y Aristóteles la voluntad era deseo; para el cristianismo es más que eso. Dios, creador del hombre, no ha creado por capricho o sin motivo; lo ha hecho movido por su Sabiduría, Bondad y Poder. Que la vida humana tenga sentido trascendente no significa que lo definitivo y lo último a lo que el hombre deba aspirar sea agradar a Dios a la vez que vive su propia vida evitando lo que pueda ofenderle. Quiere decir algo mucho más exigente, porque no hay ninguna dimensión humana que pueda quedar al margen del fin último.

El precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, en consecuencia, no puede concretarse más que a diario, en cada decisión, cada afecto, cada deseo, cada acción. Es decir, lo llena todo, envuelve la vida entera, no admite reservas de tiempo o de actividades. Lo que el hombre haga de sí mismo dependerá en cada caso de las circunstancias en que se encuentre, de las personas que le rodean, de su trabajo, de su descanso, su salud o enfermedad, etc., porque en cada instante el amor ha de impregnar y dar sentido a lo que se esté haciendo. ¿Cómo concretar esto en unos preceptos o leyes?

El fin de la sociedad no es el fin de la persona, entre otras cosas porque la sociedad no es persona. Pero el hombre es so-

[18] Cfr. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 73, Ak., IV, 399.

cial por naturaleza porque sólo así puede lograr unos bienes que le son naturales y necesarios, tanto de tipo material como cultural. Aunque el bien de la sociedad no coincide con el de la persona, en ningún caso podrá ser un obstáculo. Más bien ha de contribuir a él, precisamente porque debe hacer posible que el hombre viva como lo que es.

Como en los grandes pensadores griegos, pero por motivos distintos, la ética es inseparable de la política, hasta el punto de que la política no puede constituirse como una ciencia «positiva»: la política no trata sobre algo que el hombre deba hacer o construir, sino sobre el propio hombre. Santo Tomás lo afirma de un modo que hoy día puede parecer ilusorio: «puesto que la razón actúa a manera de razón constructiva (*per modum factionis operatione transeunte*) sobre una materia, lo cual con propiedad pertenece a las artes [hoy diríamos técnica], las cuales se llaman mecánicas, como son la herrería y la fabricación de naves y otras semejantes; sin embargo, algunas veces la razón actúa con una operación inmanente, que permanece en el propio sujeto, como deliberar, elegir, querer y otras operaciones semejantes que pertenecen a la ciencia moral, es evidente que la ciencia política, que trata de la ordenación de los hombres, no puede estar contenida bajo las ciencias factivas [técnicas] que son artes mecánicas, sino bajo las activas, que son las ciencias morales»[19].

La política no es tanto el arte o la técnica de dirigir a los hombres, organizar la convivencia, distribuir los cargos y las cargas, asignar los recursos, etc. Todo esto es, si se quiere, su manifestación externa, pero no su núcleo. La política, como ciencia en la que la razón hace un uso inmanente, tiene por objeto aplicar el derecho natural a las circunstancias concretas de cada grupo humano. Así como si no existiera una ley natural el hombre no sabría qué hacer con su vida, del mismo modo si no hubiera un derecho natural, la sociedad no podría cumplir su fin.

[19] SANTO TOMÁS, *Comentario a la Política de Aristóteles*, proemio, 6.2.

La primera consecuencia de este hecho es que la ley es anterior al derecho. Derecho, para Santo Tomás, es lo justo, y «se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente»[20]. Pero lo justo tiene por objeto siempre a otro, porque la justicia es una virtud que se refiere a las relaciones entre las personas[21]. Por eso el derecho no es, por así decir, una posesión o una facultad que un individuo tenga al margen o frente a los demás. El derecho nunca se opone a nadie sino que más bien es lo que debe unirlos.

La explicación de Santo Tomás es bastante precisa: «el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo... Y a esto se llama derecho positivo»[22]. Lo justo, que se identifica con el derecho (en sentido subjetivo), se deriva siempre de un derecho previo, ya sea natural o positivo, es decir, de una ley.

Hasta tal punto es esto así que, en realidad, si no existiera el derecho natural, tampoco podría existir el derecho positivo. Lo justo, lo recto, lo derecho, incluso por convención, no lo es si se opone a lo que es justo por naturaleza. De este modo la con-

[20] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1.

[21] «Ya que el nombre de justicia comporta igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro». Ibidem, II-II, q. 58, a. 2.

[22] Ibidem, II-II, q. 57, a. 2.

vivencia humana, consecuencia de la sociabilidad natural del hombre, es el fundamento de todas las instituciones y todos los ordenamientos civiles: «la ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido deriva de la ley eterna. Pero en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley sino más bien violencia»[23]. Y más concretamente, «si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estableciera que es lícito robar o adulterar»[24].

En ningún momento puede el hombre hacer abstracción del fin trascendente al que está destinado, porque aunque el fin sea personal, no puede quedar al margen de ninguna de sus actividades y, menos aún, de la vida social, puesto que, al ser social por naturaleza, su vida personal se desarrollará siempre en sociedad.

No quiere decir esto que el fin de la sociedad sea el fin de la persona. No puede serlo nunca, puesto que la sociedad no es una persona, salvo en sentido figurado (persona moral). Ni siquiera puede identificarse el bien común con la suma de los bienes particulares pues «el bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino formalmente, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte»[25]. Esto quiere decir, por tanto, que hay diversos tipos de bienes y que en cada caso el sentido de la justicia es distinto (Santo Tomás distingue entre justicia legal y particular), pero una cosa es clara: el bien supremo del hombre es único y nada de lo que se oponga a él

[23] Ibidem, I-II, q. 93, a. 3 ad 2.
[24] Ibidem, II-II, q. 57, a. 2 ad 2.
[25] Ibidem, II-II, q. 58, a. 7 ad 2.

puede ser justo. La justicia legal es la suprema, la que dicta el criterio de lo justo en lo referente a los bienes que los hombres pueden lograr sólo colaborando entre sí, pero se haya subordinada al derecho natural, hasta el punto de que «si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar... De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley»[26].

El derecho se refiere a los efectos de los actos de los hombres al margen de su intención. La ley natural, en cambio, tiene que ver con la moralidad, que se especifica tanto por el objeto como por el fin y las circunstancias. Pero la relación entre ambos es inequívoca. De ahí que, en el planteamiento tomista, sea absurdo distinguir entre moralidad pública y privada. Sí cabe, y después de lo dicho se entiende bien, que lo que obliga moralmente no coincida siempre con lo que obliga legalmente en el derecho público, e incluso que éste pueda a veces tolerar, nunca aprobar, conductas inmorales para evitar un mal mayor. Pero en cualquier caso, el fundamento de ambos es el mismo: la ley eterna y la ley natural. La unidad de la persona respecto de su fin último no se rompe ni se ve impedida por vivir en sociedad; sería contradictorio que lo natural se opusiera a lo natural, que el hombre debiera llevar una doble vida, que la conducta social injusta no le desviara de su fin moral que, en definitiva, es el fin supremo.

Si la justicia es la «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»[27], y lo suyo es precisamente lo justo, puede decirse que «la persona humana es *titular de derechos* y que la naturaleza es fundamento y criterio de esos derechos»[28]. La titularidad es un concepto fundamental implícito en la doc-

[26] Ibidem, II-II, q. 60, a. 5 ad 1.
[27] Ibidem, II-II, q. 58, a. 1.
[28] HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, Eunsa, Pamplona, 2002, 87.

trina tomista. El derecho hace referencia siempre a otro, nunca a uno mismo, e identificar a ese otro es fundamental para poder obrar conforme a derecho. Pues bien, el titular es siempre la persona y sólo ella. A lo que hay que añadir que la persona es el «supuesto de naturaleza racional», el sujeto de dicha naturaleza, esté ésta impedida, enferma o sana, consciente o inconsciente, etc. El derecho natural vale, pues, para todos los hombres sin excepción. Es, por tanto, universal e inmutable, si bien, como advierte Santo Tomás, debe aplicarse de acuerdo con las circunstancias, sin que por ello deje de ser eterno e inmutable, pues a la objeción de que «en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes», replica así: «lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Estado exige las armas depositadas»[29].

Este ejemplo es ilustrativo: como en el caso de Aristóteles, Santo Tomás piensa que la justicia es, ante todo, una virtud, y las virtudes no se aprenden mediante la teoría sino en la práctica. De nada sirve hacer leyes justas si los jueces son meros funcionarios que aplican la ley de modo mecánico, si la prudencia jurídica deja paso a la técnica jurídica.

---

[29] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2 ad 1.

En resumen, en el pensamiento medieval, y especialmente en Santo Tomás, el derecho natural tiene relación directa con la ley natural y, por consiguiente, con la moralidad y el fin último del hombre. También las leyes positivas tienen su fundamento en el derecho natural, hasta el punto que si van contra él, no son verdaderas leyes. Y a esto hay que añadir que el derecho, también el natural, se conoce y se aplica más en la práctica que en la teoría, porque lo que se requiere para conocerlo es ser una persona virtuosa y justa.

El iusnaturalismo moderno

El pensamiento moderno fue un intento de comenzar desde sus cimientos una nueva filosofía; es decir, el punto de apoyo arquimediano que buscaba Descartes debía ser otro, pero, al mismo tiempo, evidente, claro y distinto para el pensamiento.

Hoy sabemos que Descartes no comenzó de cero: sus presupuestos y, ante todo, su rechazo de la filosofía anterior, vinieron preparados por tres siglos en los que el voluntarismo y el nominalismo hicieron tambalearse todas las convicciones anteriores. El mismo método de hacer filosofía cambió radicalmente. ¿Cómo comenzar a buscar evidencias simples? Mediante el análisis. Aplicado a la ética y al derecho natural, buscando la naturaleza del hombre en estado puro, antes de vivir en sociedad, antes incluso de que empezara a ser un ser racional, antes de ser, en definitiva, hombre.

En Rousseau encontramos ya la conclusión de este proceso de deshumanización del hombre como camino hacia su naturaleza originaria: «por naturaleza, el hombre es un ser sin lenguaje y sin sociedad. El comienzo de la existencia histórica del hombre es interpretado como un "salirse de la naturaleza" y esa

salida es entendida como una caída en el pecado y como recepción de una "llamada divina". Quien ha oído una vez esa llamada, ya no puede volverse atrás. Pero puede sin embargo envidiar a aquellos que no la han oído. Porque no hay nada que hubiera podido inducir al homínido a salir del "status naturae purae"»[30].

Según este punto de vista, la historia, la moral y la religión son «un permanente estado de enajenación de la naturaleza. Historia y naturaleza se vuelven inconmensurables. El *homme natural* originario reposa en sí mismo y no hay ningún motivo ni derecho para arrancarlo del seno de la naturaleza. Pero, a la inversa, tampoco hay ninguna medida "natural" para juzgar las maneras y formas de vivir del hombre, una vez que éste ha alcanzado una existencia histórico-personal»[31].

¿Qué es entonces lo que hace del hombre un ser racional, libre y social? En el origen de la historia de la humanidad debe haber algo, no natural, producido por causas ajenas al propio hombre, que le ha permitido pasar del estado de naturaleza al estado civil. Si se quiere encontrar, pues, el fundamento de la ley moral y del derecho natural, no habrá más remedio que remontarse, con la imaginación pues la razón es posterior y no puede ayudarnos en esta empresa, a la génesis del ser humano.

Ya se ha dicho que el método analítico lleva a destacar alguna instancia operativa humana sobre las demás, instancia que, por tanto, ha de controlar y dirigir a las restantes. ¿Cómo determinar en concreto cuál fue dicha instancia en los orígenes de la humanidad?, ¿cómo investigar qué fue lo que hizo que el hombre abandonara el estado de naturaleza y se uniera a otros hombres para vivir en sociedad? Las teorías son múltiples pero todas ellas tienen muchos puntos en común.

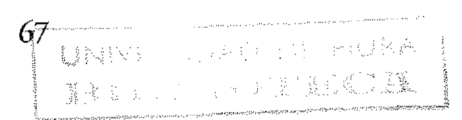
[30] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 35.
[31] Ibidem, 36.

Para comprender el giro en la concepción del derecho natural hay que tener presente que como el estado de naturaleza es, en cierto sentido, prehumano, «la naturaleza aparece ahora ya no como orientadora de la razón, sino algo tan indeterminado como ésta (*ad opposita*)»[32]. Es decir, la naturaleza *puede* usarse de un modo u otro y el criterio para ello no se encuentra en ella misma, sino en aquella instancia que se considere capaz de controlarla y dirigirla.

Una consecuencia de este planteamiento es la siguiente: «este completo giro frente a la posición aristotélica corre paralelo y converge con otro giro, esta vez de naturaleza jurídica. Así, en la baja Edad Media los conceptos de *ius* (derecho) y de *dominium* (dominio y propiedad) se emplean por primera vez como sinónimos»[33]. Esto significa, ni más ni menos, que la naturaleza humana es una posesión que el sujeto tiene y sobre la cual puede ejercer un dominio absoluto en el que nadie tiene derecho a interponerse. O en terminología de hoy día: mi vida es mía, así como mi pensamiento, mi libertad, mi cuerpo, mis valores morales, etc.

Anteriormente el derecho derivaba de la ley; ahora, de modo consecuente, «si el derecho ya no se entiende como objeto de la justicia legal, concebida en términos de relación, es decir, como aquello que regula las relaciones entre los individuos y la comunidad, sino más bien como propiedad de un sujeto, y, por otra parte, se entiende esta propiedad especialmente como la categoría de hábito, o sea, como tener una propiedad sobre la que uno puede disponer libremente...»[34], el derecho no hace referencia a los otros sino que es algo «personal», individual, tanto si se vive en sociedad como si no. El conjunto de

[32] INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, 172.
[33] Ibidem.
[34] Ibidem, 174.



esos derechos o propiedades constituirán, por tanto, el derecho natural ya que son anteriores a la vida social.

El derecho natural, en principio, no regula la convivencia, sino que le pone límites. Si la vida social implicara, en algún sentido, una disminución o una renuncia a los derechos naturales, sería señal inequívoca de que estaría mal ordenada, de que es injusta. «Desde muy a comienzos del siglo XIV, *ius* ha llegado a entenderse, al menos por algunos, como una *facultas* por la que toda criatura tiene derecho a ejercer sus capacidades de ciertas maneras. Es característico que los derechos humanos así entendidos se reclamen *contra* algún otro»[35].

La sociedad, la convivencia, ha de organizarse de modo que todos y cada uno de los ciudadanos puedan ejercer sus derechos, pues de otro modo se les estaría privando de libertad; es decir, el bien común, tal como se entendía clásicamente, ha desaparecido del horizonte de las doctrinas políticas: «la relación formada entre estos derechos y las concepciones compartidas de un bien común habían llegado a ser lo suficientemente indirectas como para que tales derechos pudieran organizarse sin invocar tales concepciones de un modo sustancialmente teórico más que meramente retórico»[36].

Este nuevo punto de vista lleva consigo dos conclusiones cuya gravedad sólo se manifestará a largo plazo: en primer lugar que la ley moral y el derecho positivo no guardan relación entre sí. El derecho positivo debe ser tal que haga posible que los individuos sigan disfrutando de sus derechos naturales, a pesar de que la convivencia exija un cierto recorte o al menos una regulación. La moralidad, entendida como doctrina de la felicidad, o sea, centrada siempre en lo que los medievales llamaban el «fin último subjetivo» es ahora un asunto privado. La vida so-

[35] MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, 209.
[36] Ibidem.

cial y las leyes han de crear un espacio de libertad en el que cada uno pueda buscar la felicidad según sus convicciones o sus preferencias: cada uno ha de ser feliz a su manera y nadie tiene derecho a impedírselo: «ninguna convicción... es más central al espíritu enciclopedista que la de que la "moralidad" designa un asunto distinto, que ha de estudiarse y comprenderse en sus propios términos además de en sus relaciones con otras áreas de la experiencia humana, tales como el derecho y la religión»[37].

En estos momentos se pensaba todavía, ingenuamente, que si los individuos eran felices, serían también buenos ciudadanos. La relación entre el bien común y el bien particular se invierte: si los clásicos pensaban que el bien común era necesario para que los ciudadanos pudieran alcanzar su fin como personas, ahora se entiende que si cada ciudadano, en el uso de su libertad, logra ser feliz, la sociedad, compuesta entonces por personas felices, será un remanso de paz sin conflictos colectivos. Buscar el bien común, en último término, no será más que buscar el bien individual, la propia felicidad. Por eso, «la llegada a la escena social de concepciones del derecho concernientes a los individuos y ejercido por ellos, como concepto moral y cuasilegal fundamental, tanto en la Baja Edad Media, como en el siglo XVII europeos..., es siempre señal de cierta medida de pérdida o de rechazo de cierta solidaridad previa. Los derechos se reclaman *frente* a alguna otra persona o personas; se invocan cuando (y en la medida en que) esas otras personas aparecen como amenazas»[38].

El iusnaturalismo racionalista rompe con la ética de un modo más radical del que pueda parecer a primera vista. En el nominalismo no existe ni ley eterna ni ley natural: ambas, si acaso, son leyes positivas divinas. Pero al hacer filosofía y pres-

[37] Ibidem, 219.
[38] Ibidem, 232.

cindir de la revelación divina, dichas leyes no pueden ser tenidas en cuenta. Como además la vida humana ha perdido su sentido trascendente y es tarea de cada uno darle uno inmanente, se comprende entonces que el derecho natural se fundamente en una decisión, todo lo razonada que se quiera, pero decisión al fin y al cabo: lo que se considere fundamental en el hombre, en el individuo, aquello de lo que depende su libertad y, por tanto, la posibilidad de dar sentido a su existencia, debe ser tenido por intocable y previo a cualquier pacto o acuerdo con los demás.

Que se trata de una decisión voluntaria es evidente, sobre todo porque se prescinde de la teleología y la sociabilidad natural del ser humano. Pero «la estructura de la necesidad humana es plástica y una vez que se ha elevado sobre el mínimo fisiológico de la existencia, las necesidades se concilian de una forma completamente cultural, es decir, histórica, a través de las formas existentes para su satisfacción. Por tanto, en la necesidad no podemos encontrar una pauta para enjuiciar las formas de vida. Ya en el siglo XVIII, el marqués de Sade adujo un *argumento e contrario* bastante repulsivo»[39].

De este modo moralidad, derecho natural y derecho positivo se independizan: son tres ámbitos extraños entre sí, cuya única relación posible es la del «sistema» que se realimenta a sí mismo porque no tiene otro sentido que su propia subsistencia: «desde un punto de vista político, el derecho de la razón y de la libertad privado del concepto de naturaleza no significa en definitiva nada más que la exigencia de la coherencia y la consistencia de un sistema político. Cualquier derecho de la libertad que prescinda de la vinculación a una naturaleza previa, si no quiere caer en la negación anárquica de lo existente, sólo puede interpretarse de forma sistémico-inmanente o sistemático-funcional»[40].

[39] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, 323.
[40] Ibidem, 329.

Otra consecuencia del iusnaturalismo es que el derecho natural, que clásicamente se entendía como un conjunto de principios negativos, pues «naturaleza designa, en efecto, *supuestos* de la acción establecidos no a través de la acción misma, ni tampoco de sistemas de acción teóricos por los que se puede preguntar crítica y hermenéuticamente»[41], pasa ahora a convertirse en un cuerpo de normas positivas. La norma positiva es, sin embargo, limitadora, pues se refiere siempre a algo concreto; la negativa, al señalar los límites «inferiores» de la libertad, abre un campo de acción en cierto modo ilimitado. Del mismo modo que los mandamientos de la ley natural no mandan más que amar, pero prohíben lo que haría imposible hacerlo, el derecho natural clásico señalaba los límites negativos que no deben transgredirse porque harían imposible la convivencia y la obtención del bien común, bien que por su misma naturaleza es histórico.

Dicho de otro modo: el iusnaturalismo racionalista da lugar a regímenes que limitan las libertades para evitar la anarquía, o que limitan el poder hasta el punto de permitir y legalizar cualquier tipo de conducta.

Tres doctrinas acerca del derecho natural

¿A qué se debió que se buscara la esencia del hombre en un supuesto «estado de naturaleza» si la mayor parte de los pensadores no creía que hubiera existido nunca? El rechazo de la tradición y de la filosofía anterior, el deseo de comenzar de nuevo, o sea, de «comenzar a pensar sin supuestos», propio no sólo del racionalismo sino también del empirismo, implicaba buscar unos nuevos pre-supuestos en la propia razón; así, «cuando

[41] Ibidem, 330.

Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, no hace más que extraer una clara y determinada consecuencia de una idea fundamental de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia qué sean en sí mismos el derecho y la justicia. Ambos implican el concepto de una coincidencia, de una proporción y armonía, que seguirían siendo válidas aunque no tuvieran verificación concreta en ningún caso, aunque nadie hubiera que practicara la justicia ni nadie para quien se practicara»[42].

El ideal metódico, que buscaba más la certeza que la verdad, no tenía inconveniente en dejar de lado la realidad si con ello lograba su objetivo, pues «con esto el derecho se asimila a la aritmética pura porque lo que ésta nos enseña sobre la naturaleza de los números y sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun desapareciendo todo el mundo empírico y que no existiera nadie para contar, ni ningún objeto para ser contado»[43].

Así lo hicieron Grocio y Pufendorf, y así cobra sentido la famosa expresión del primero según la cual el derecho natural podría construirse y tendría validez *etsi Deus non daretur*. La dificultad, sin embargo, era que, en el caso del derecho natural, había que partir de una determinada concepción del hombre, de una primera verdad sobre la antropología. ¿De dónde obtenerla y cómo estar seguros de su verdad? Para comprobar los supuestos en que se fundan las teorías ilustradas iusnaturalistas vamos a repasar brevemente tres casos.

---

[42] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 264.
[43] Ibidem.

El derecho natural en Hobbes

A veces no se sabe a ciencia cierta qué lugar ocupa Hobbes en el pensamiento político moderno, puesto que su doctrina parece contradecir la de la mayor parte de los filósofos de la época. Pero Hobbes, a su modo, es perfectamente consecuente con el voluntarismo, el nominalismo y el cientificismo del ambiente cultural del siglo XVII. Su nominalismo está fuera de toda duda: para él no existe la naturaleza humana, como ninguna otra naturaleza o esencia común a diversos individuos. Cada uno es diferente.

Su voluntarismo va unido al mecanicismo: el hombre es una máquina peculiar porque no está unificada, no funciona según un plan determinado, ya que no hay una fuerza y sólo una que la mueva: cada instinto, cada pasión, lucha por imponerse a los demás, por satisfacerse del modo más inmediato y violento. Es decir, el hombre carece de unidad: es un ser que camina de deseo en deseo sin que ninguno pueda satisfacerle plenamente. Es cierto que conoce, pero el conocimiento es un mecanismo al servicio de las pasiones: conocer es poder; por eso la ciencia es un «cálculo» al estilo del que habían introducido Galileo y Descartes; si se conocen las condiciones iniciales y los factores que intervienen, puede predecirse el resultado.

Sobre el bien o fin último del hombre ya se ha dicho que, según Hobbes, no existe. El deseo no se aplaca nunca. Y como cada uno es distinto de todos los demás, lo que es bueno para un hombre puede ser malo para otro; incluso lo que en un momento puede considerarse bueno puede, poco después, valorarse como un mal. El bien es siempre particular, privado. El egoísmo es, pues, lo que constituye la naturaleza humana, lo único común a todos. «De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de dispu-

tas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre en contra de la razón»[44].

Si no existe un fin último, la ley natural no podrá referirse a él; más bien tendrá que ver con la subsistencia, puesto que en dicho estado el hombre es un lobo para el hombre: «la ley de naturaleza es aquello que nos dicta la recta razón respecto de las cosas que debemos hacer u omitir para la conservación de nuestra vida»[45].

Hobbes es consciente de que el instinto de conservación es contrario al del placer y que hacerlos compatibles es tarea imposible. De un modo expreso formula esta oposición así: «las leyes de la naturaleza... son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder»[46].

Un ser que desea, que choca frontalmente con los deseos de los demás a los que nunca supera en fuerza ya que cualquiera, sean cuales sean sus cualidades físicas y mentales, puede matar a cualquier otro, no puede tener por ley más que la siguiente: «una ley natural, *lex naturalis*, es un precepto, una regla general que se descubre con ayuda de la razón, según la cual un hombre ha de evitar hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla, así como hacer todo lo que él crea mejor para preservarla»[47]. La ley de la naturaleza consagra

[44] Hobbes, T., *Elementos de Derecho Natural y Político*, Epístola dedicatoria.
[45] Hobbes, T., *De Cive*, I, 2, 1.
[46] Hobbes, T., *Leviathan*, II, XXVI, § 2.
[47] Ibidem, I, XIV.

el egoísmo, y no podía ser de otro modo puesto que para Hobbes es imposible que los hombres coincidan en otra cosa que en el impulso instintivo por satisfacer sus deseos y, por consiguiente, en el enfrentamiento continuo de unos contra otros. Para ello la condición esencial es preservar la propia vida, vencer, no ser destruido por otro.

Pero el realismo o astucia aparece también en las deducciones *more geometrico* de Hobbes. Por más que el amor propio sea lo distintivo del ser humano en estado natural, la razón le empuja a evitar en lo posible los conflictos, ya que en ello le va la vida. Por eso, entre los preceptos que se derivan de la ley natural incluye los siguientes: «todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda, puede buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra» y «un hombre está dispuesto, cuando los demás lo están también, a defenderse y abandonar la defensa de la paz y tomarse tantas libertades contra los otros hombres como los demás se toman contra él»[48].

La paz no es un fin sino un medio que en ocasiones puede y debe buscarse para lograr no ser atacado; pero su búsqueda está condicionada por el derecho supremo a la propia preservación que, en el fondo y en la forma, es el único derecho natural. Lo que posteriormente se conocerá como «principio de realidad», que no es más que el instinto de conservación, es para Hobbes la suprema norma de conducta, regla amoral pues la moralidad sólo aparecerá posteriormente, cuando se viva en sociedad. La naturaleza, como era de esperar, no es fuente de normas morales, no proporciona criterio alguno sobre el bien y el mal.

[48] Ibidem.

La doctrina de Locke

Para comprender el pensamiento de Locke es fundamental determinar previamente qué entiende por hombre y por persona pues, en su pensamiento, ambos conceptos no coinciden.

Al rechazar las ideas innatas, tanto virtual como actualmente presentes a la mente, Locke distingue entre el alma y el pensamiento: pensar es una operación, no la esencia del hombre. De aquí surgirá la distinción clave de su antropología. En Descartes el hombre más que un ser era dos seres: una *res cogitans* por un lado, y una *res extensa* por otro. Locke, para corregir el dualismo cartesiano distingue en cambio entre el hombre y la persona. El hombre es un viviente, una sustancia natural perteneciente a una especie biológica. Cuando esa sustancia piensa y es consciente, entonces es también persona. La persona se define, pues, por la autoconciencia, «ya que si separamos del todo de nuestras acciones y de nuestras sensaciones, y sobre todo del placer y del dolor, *el sentimiento interno que tenemos y el interés que las acompaña*, será muy difícil saber en qué cosa deberemos hacer consistir la identidad personal»[49].

¿Quién soy yo? Esta pregunta sólo puede contestarse mediante el conocimiento, con los datos que sé sobre mí mismo; por tanto, «el yo no está determinado por la identidad o diversidad de la sustancia [el cuerpo], de la que nunca se puede estar seguro, sino sólo de la identidad de la conciencia... Por eso cualquier acción pasada que el sujeto no pueda recordar o apropiar a aquel yo presente por medio de la conciencia, es tal que de ella no se preocupará más que si jamás la hubiese realizado»[50]. La conclusión de todo este razonamiento es que «el yo es aquella cosa pensante y consciente —sea cual sea la sustancia

[49] Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 1, 11.
[50] Ibidem, II, 27, 26 y 28.

de que está hecha (espiritual o material, simple o compuesta, no importa)—, que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad e infelicidad; y por eso, hasta allá donde alcanza aquella conciencia se preocupa de sí misma»[51].

El planteamiento de Locke es radical: pensar no es propiamente pensar, sino ser consciente de que se piensa y de qué se piensa, y lo mismo debe decirse de sentir, desear, querer, actuar, etc. El hombre es persona, responsable de sus actos, cuando los «posee», cuando puede afirmar que son suyos porque los ha asumido conscientemente como propios. Hasta tal punto es esto así que la nota esencial de la persona es la «propiedad»: la persona es propietaria de su vida, su cuerpo, sus pensamientos, sus deseos, sus actos... Si no puede decir que son suyos es que no lo son; podrán atribuirse entonces a una sustancia viviente, pero no al yo o persona.

Esta teoría está hoy de actualidad; en ella «ser persona es un estado, y no un predicado que corresponda a determinados seres vivos en virtud de su naturaleza. Quienes están durmiendo no se encuentran en ese estado»[52]. Las consecuencias que de aquí pueden obtenerse son brutales, pues ni los no nacidos, ni los niños, ni los locos, ni los ancianos con demencia senil, etc., son personas. Persona es un ser que «posee», un propietario, ante todo y sobre todo de su propio ser. Al nacer nadie es persona; luego, al crecer, llega a serlo; y finalmente, al llegar a la vejez, deja de serlo. Pero ¿quién puede determinar hasta qué punto alguien es dueño de sus actos, cuándo comienza a serlo y cuándo ha dejado de serlo? Evidentemente no puede ser uno mismo porque ese criterio sería subjetivo: los locos suelen pensar, por ejemplo, que los enajenados son los demás, no ellos.

[51] Ibidem, II, 27, 19.
[52] Spaemann, R., *Límites*, 140.

Una vez que Locke ha determinado en qué consiste ser persona, las conclusiones fluyen como en la geometría: «el estado de naturaleza, para hablar con propiedad, se caracteriza porque los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior común para dirimir los conflictos entre ellos»[53]. Puesto que cada uno es dueño de sí mismo, la igualdad es la nota que distingue al estado de naturaleza y que constituye el contenido de la ley natural: «el estado de naturaleza tiene una ley que lo gobierna, que obliga a todos; y la razón, que es esta ley, enseña a todos los hombres que la consultan que son iguales e independientes y que nadie debe dañar a otro en su vida, su salud, su libertad o sus bienes»[54]. Dicho brevemente: nadie debe dañar la «propiedad» ajena, pues la vida, la salud, la libertad y los bienes son el objeto, en general, de la propiedad.

La persona, que es el sujeto del derecho, se identifica con el «propietario». Ser, para Locke, es poseer y, en primer lugar, poseerse a sí mismo, ser autoconsciente. Con razón se le considera el fundador del liberalismo, tanto político como económico.

La doctrina del «buen salvaje» según Rousseau

El caso de Rousseau es muy peculiar, hasta el punto que su doctrina es, sin duda, una autojustificación: ¿cómo es posible que teniendo tan buenos sentimientos haga cosas tan malas? «¿Cómo exponer la filosofía de Rousseau sin hablar conjuntamente de su manera de filosofar? No se podría evocar la doctrina sin tener en cuenta la función que ésta representa en la vida de Jean-Jacques... No olvidemos que los escritos autobiográficos (*Confesiones, Diálogos, Divagaciones*), al situar el esfuerzo filosófico en una perspectiva de apologética personal, le relativizan, le subordinan, le interpretan desde un punto de vista extrínseco a la filosofía *stricto sensu*»[55].

[53] LOCKE, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, 3, 19.
[54] Ibidem, II, 2, 6.

Dejando al margen ese carácter apologético, que sin embargo proporciona una clave interpretativa fundamental, la teoría de Rousseau tiene un carácter retrospectivo: es el presente, los males del presente, lo que le inspira cuál fue la condición original del hombre: «tan pronto como estuve en condición de observar a los hombres, los miraba actuar, y los oía hablar; después, al ver que sus acciones no se asemejaban a sus discursos, busqué la razón de esa desemejanza, y descubrí que, siendo para ellos ser y parecer dos cosas tan diferentes como obrar y hablar, esta segunda diferencia era la causa de la otra, y tenía a su vez una causa que me restaba averiguar. La encontré en nuestro orden social, que, de todo punto contrario a la naturaleza que no es destruida por nada, la tiraniza sin cesar, y le hace continuamente reclamar sus derechos. Seguí las consecuencias de esa contradicción y vi que ella sola explicaba todos los defectos de los hombres y todos los males de la sociedad. De donde concluí que no era necesario suponer al hombre malvado por naturaleza, puesto que se podía señalar el origen y el progreso de su maldad»[56].

Este texto contiene, concentrada, la postura de Rousseau sobre el hombre y la sociedad. La distinción entre «ser» y «parecer» es el punto central. Lo demás no es más que la explicación de la diferencia entre ambas, la búsqueda de su causa.

El hombre puro, sencillo, no corrompido, es aquel en el que el ser y el parecer coinciden: «el hombre de la naturaleza es

[55] STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau*, en BELAVAL, Y., dir., *Historia de la filosofía*, VI, 10ª ed., Siglo XXI, Madrid, 1997, 313
[56] ROUSSEAU, J.-J., *Carta a Christophe de Beaumont*, cit. por STAROBINSKI, J, *Jean-Jacques Rousseau*, 318.

el hombre de antes de la historia: no está sometido al cambio, no ejerce ningún poder, ama el reposo (noción que tiene siempre, en Rousseau, un valor positivo). Inmediato a la naturaleza, vive en la plenitud, desconoce la carencia. Su conciencia estrecha no conoce sino un perenne presente. Sus apetitos, no multiplicados por la imaginación, se limitan a las necesidades físicas: son saciados al punto por los dones espontáneos de la naturaleza... Su inocencia es ignorancia del bien y del mal. Errante, ocioso, solitario, temeroso, no posee ni instrumentos ni lenguaje articulado. El prójimo es a veces un rival, pero poco temible; a veces un cuerpo ofrecido para el acoplamiento por azar; jamás es, para él, una conciencia, una mirada en que buscar la imagen refleja de su propia existencia»[57].

Hasta ahora no se ha hecho más que describir cómo era el hombre, el «buen salvaje». Lo importante es la conclusión: «el mundo, en este estadio, no implica ni la división entre el sujeto y el objeto exterior, ni la que hace extrañas entre sí las conciencias; el sujeto está demasiado unido a la naturaleza, demasiado poco asociado a sus semejantes como para poder experimentar el sentimiento de una distancia»[58].

Rousseau es el pensador de la unidad: pensar es distanciarse de uno mismo, partirse en dos, introducir una división en el interior del hombre que hace imposible que ser y parecer coincidan. La felicidad, para él, está en la sencillez, en la inconsciencia, entendida también como inconsciencia moral. La unidad con uno mismo conlleva mutismo, instintividad, naturalidad como puro naturalismo, dejarse llevar, no tomar nunca la iniciativa, es decir, no tener que decidir y, por tanto, no tener nunca que responder de lo que se hace o se deja de hacer.

[57] STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau*, 319-320.
[58] Ibidem, 320.

La reflexión, el pensamiento, la razón, está en el origen del mal: «el hombre emerge fuera de la animalidad simultáneamente mediante el empleo de los utensilios y el desarrollo del juicio reflexivo. Todo se pone en movimiento por tanto, pero este movimiento nos aleja de la plenitud original: nos pervierte, es decir que nos aparta de nuestra primera naturaleza. El hombre que reflexiona es un animal depravado, lo que no implica en primer término una condena moral: un animal depravado es un animal que abandona el sencillo camino a que le conducía su instinto»[59].

Rousseau sabe que el «estado de naturaleza», el «buen salvaje», no ha existido jamás[60]. ¿Por qué remontarse a una hipótesis para construir una antropología? Porque Rousseau sabe lo que desea, lo que puede darle al hombre la felicidad: vivir de tal modo que la conciencia enmudezca, que los deseos puedan satisfacerse sin remordimientos y sin necesidad de molestar a los demás, que los intereses de unos y otros no choquen nunca, que la vida sea tan «natural», tan espontánea, que no perdamos la unidad con nosotros mismos. Y la causa de esa pérdida es siempre la razón; el modo de evitarla, en cambio, es guiarse por el sentimiento, por lo menos artificial que hay en el hombre, lo que brota por sí mismo y nos hace actuar sin esfuerzo, sin tener que vencer alguna resistencia interior. Cuando no se vive así, cuando aparecen obstáculos, es cuando se desarrolla la razón, y con ella el mal, el desgarro interior.

[59] STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, 253.
[60] «No es tarea fácil deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo, es necesario tener una opinión correcta para juzgar correctamente nuestro estado presente». ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, prefacio.

Para conocer el contenido de la «ley natural», según esas premisas, lo mejor es olvidarse de las teorías y de la razón, mirar en el corazón del hombre y sentir sus inclinaciones: «dejando de lado, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan sino a ver a los hombres tal como ellos se han hecho, y meditando sobre las primeras operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes. Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar ahí el de la sociabilidad, es de donde me parece que derivan todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón se ve luego forzada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos termina por ahogar a la naturaleza»[61]. El derecho natural se resume, pues, en dos principios: el de la búsqueda del bienestar y la conservación y el no hacer mal a nadie, que se deriva de la compasión, de padecer al ver padecer a otro.

Estos son los dos bienes, naturales, a los que el hombre aspira, ya que sólo de ese modo estará en paz consigo mismo y con los demás, no surgirán disputas, vivirá según los sentimientos que emanan naturalmente del corazón. La sociedad debe organizarse, en consecuencia, de modo que el ciudadano, que ya no puede regresar al estado primitivo, no sienta nostalgia por él sino que, también en sociedad, se «sienta» feliz, descomplicado, libre de la artificiosidad que la razón introduce en su naturaleza impidiéndole «encontrarse a sí mismo», reconocerse en sus obras.

[61] ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, prefacio.

El origen de la sociedad: el pacto social

Cuando, de acuerdo con el nominalismo y el voluntarismo propios de la modernidad, cada cosa es entendida como distinta de todas las demás, cuando no existen esencias o naturalezas comunes, cuando lo natural no se entiende como un concepto normativo, es decir, cuando se desecha la teleología; cuando además el dinamismo que impulsa a cada ser se identifica, en el caso del hombre, con la libertad o espontaneidad, la consecuencia es que sólo el método resolutivo-compositivo es el adecuado para llegar a conocer cómo y por qué las cosas son como son. El estudio de la génesis es el único que puede dar razón del estado actual de las cosas y, en concreto, del hombre.

«La teoría de Estado permanece dentro de la filosofía en la medida en que se acomoda por completo a sus métodos universales; ni puede ni pretende ser otra cosa que la aplicación de estos métodos a un objeto especial. También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera. Para llegar a una ciencia real del Estado no necesitamos de otra cosa que del método resolutivo y compositivo que Galileo hizo valer en la física y que ahora se aplica a la política. También en ésta, para lograr una inteligencia del todo, nos es menester volver a las partes, a las fuerzas que las conservan unidas»[62].

Entendida de diversas maneras, la libertad, no la razón, es lo que en la modernidad constituye el ser del hombre. Instinto de conservación, deseo de seguridad respecto de la propiedad, empezando por la de la propia vida, espontaneidad de los afectos y sentimientos que impida el enfrentamiento con uno mismo y con los demás, todo esto recibe siempre el nombre de

[62] CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 283.

libertad. Cuando se pierde el sentido trascendente de la existencia, lo verdaderamente valioso es, en primer lugar, la propia vida y, a continuación, todo lo que contribuya a hacerla más placentera y agradable. En qué se ponga el contenido de la felicidad es ya una cuestión discutible, puesto que hay que elegir entre los innumerables bienes que la naturaleza nos ofrece.

Y para lograr una existencia satisfactoria, una condición imprescindible es la paz, entendida no tanto como la colaboración de todos a favor de un bien común, sino como la eliminación de la violencia. Cuando cada uno pueda buscar la felicidad a su manera, cuando nadie imponga un modelo de vida o un bien como bien supremo, entonces se habrá logrado la armonía, que no es otra cosa que la suma de los bienes particulares, una suma de tal magnitud que nadie podrá discutir acerca de su valor.

La doctrina moderna sobre el origen de la sociedad y del estado es la teoría del pacto social. Lo propio de esta doctrina es que no es la razón la que debe gobernar y hacer las leyes, sino la voluntad. Un pacto es un acuerdo en el que las cláusulas del contrato, antes de firmarlo, han de ser discutidas y aceptadas por las partes. Aunque el estudio de su contenido sea obra de la razón, lo que le da valor es el consentimiento de cada uno de los participantes.

Cuando se parte de la sociabilidad natural del hombre, se da por supuesto, por presupuesto, que existe un bien común y, por tanto, que existe lo justo por naturaleza. Pero en el pensamiento moderno esta idea carece de sentido. Como consecuencia, «nadie puede pretender interpretar auténticamente los intereses de otro y su verdadera voluntad. "A cada uno lo suyo" no puede ya significar: a cada uno lo que en justicia le corresponde, sino a cada uno lo que tiene. No existe un criterio para distinguir el consenso racional del irracional. Poder sólo puede significar "poder táctico"; consenso sólo puede significar "poder táctico". Así, pues, las teorías políticas de los siglos XVII a XIX fundan toda la legitimidad del poder político en la hipótesis de un consenso táctico de todos bajo la forma de un contrato inicial. El contenido de este contrato no es una idea común cualquiera de lo que constituye la común vida buena, sino el interés de cada uno por su propia conservación»[63].

Cada ciudadano es una fuerza con una intensidad, una dirección y un sentido propios; construir un estado que garantice la seguridad a sus miembros va a ser, para muchos modernos, un mero problema físico, si bien más complejo y con más variables que los que estudia la mecánica. Curioso modo de plantear el tema cuando se está tratando sobre la libertad, pues la política no es otra cosa que la doctrina del gobierno sobre personas libres.

El tema fundamental de la filosofía política ha sido siempre el de la legitimación del poder: ¿por qué debo obedecer las órdenes de otro incluso cuando no estoy de acuerdo con ellas? ¿Por qué debo someter mi voluntad a la de otros hombres? Pero la respuesta no puede consistir exclusivamente en que me obligarán. Es preciso que la obediencia sea libre, voluntaria, no forzada. El hecho es que la convivencia exige la existencia de la autoridad pues de lo contrario se hace imposible. ¿Cómo resolver este problema si se parte de que la libertad de cada uno es intangible?

La doctrina clásica sobre la legitimación de la autoridad

En autores como Platón y Aristóteles el hombre es naturalmente social porque lo bueno y lo justo es común a todos, es decir, porque, incluso habiendo bienes particulares, existe lo

---

[63] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 201-202.

bueno y lo justo por naturaleza, que no son accesorios o accidentales sino necesarios para que el hombre pueda vivir como hombre. Además, por ser comunes a todos, no pueden lograrse más que si todos colaboran. Aspirar a ellos es «natural» a todos, a pesar de que con frecuencia tendamos a llevar una conducta parasitaria o, lo que es peor, a posponerlos e incluso impedirles alcanzar el bien particular.

Es muy significativo que los regímenes de gobierno sean clasificados por su fin, que no puede ser más que el bien común o el bien particular de los que gobiernan. La sociabilidad natural del hombre no se demuestra porque, para Aristóteles, es evidente[64]. Sólo se «muestra», y para ello basta con la definición del hombre como animal que posee «logos» y que, por tanto, puede conocer y hablar sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, es decir, sobre realidades objetivas, válidas para todos.

Como la sociedad no es fruto de un pacto, su fin no viene determinado por la voluntad de los ciudadanos sino por la razón. Por eso, las doctrinas clásicas sobre el poder pueden llamarse, propiamente, teorías del «poder racional». «¿Qué significa que un poder es justo? Significa que en la distribución de las cargas e indemnizaciones sigue una pauta distinta de la de la mayor ventaja posible del que manda, o sea, una pauta que es buena para *todos* los interesados porque de ella puede esperarse el asentimiento de todos; dicho más exactamente, el asentimiento de cada individuo, dispuesto por su parte a conceder validez a una norma susceptible de consenso. A una norma así se la puede llamar norma racional»[65].

Podría plantearse una objeción: ¿en la doctrina del pacto social no ocurriría lo mismo?; más aún, ¿no se controlaría con

[64] «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente». ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 10 ss.
[65] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 191.

más garantía de imparcialidad la justicia de las leyes? La respuesta debe ser negativa, porque en la base de la teoría del pacto social se encuentra la idea de que el bien común, que debe ser salvaguardado, es la libertad de cada ciudadano para buscar sus propios bienes particulares. La distinción entre bien común y bien particular se difumina, pues el bien común no es otro que la libertad, lo cual, en la doctrina clásica no era un bien a defender sino el presupuesto de la filosofía política. Lo que antes se daba por descontado, ahora, en las teorías modernas, ha de ser conquistado y defendido.

Otra posible objeción sería la siguiente: «cuando un poder es justo en este sentido, ¿sigue siendo todavía poder?» Si lo que se manda es susceptible de ser aceptado por todos, ¿para qué imponerlo si lo aceptarían de buena gana? La respuesta es la siguiente: «por supuesto que sí. No basta explicarle a cada cual la clave de la distribución y luego dejar que se sirva de ella a su gusto. No basta porque en el hombre hay dos impulsos contrarios, mientras que los recursos son escasos: el impulso racional, que busca la justicia, y el irracional, orientado al logro de la mayor ventaja propia en todas las ocasiones»[66]. Se trata, en definitiva, de la distinción, elemental por otra parte, entre bien común y bien particular.

Santo Tomás razona la necesidad de la autoridad del siguiente modo: «la misma razón nos manifiesta que no puede ser de otro modo, ya que lo que es propio es distinto de lo que es común. Pues según lo que es propio difieren unos de otros, mientras que según lo que es común se unen o están unidos unos a otros. Además sabiendo que son diversas las causas de los diversos efectos, tenemos por consecuencia que es necesario que, además de aquello que mueve hacia el propio bien de cada uno, exista algo que mueva hacia el bien común de muchos.

[66] Ibidem.

Por tal motivo encontramos en todas las cosas que están dirigidas hacia un mismo fin (o que están ordenadas hacia la unidad), que existe algo que las rige o gobierna... Por consiguiente es necesario que en toda multitud exista algo que la dirija o gobierne»[67].

¿Quién debe entonces gobernar? En Platón encontramos la propuesta más extrema: el rey filósofo. Hay que tener en cuenta que para él filósofo no es sólo quien busca la verdad, quien contempla el mundo de las Ideas, sino el que lo hace movido por el amor al Bien y a la Belleza. El filósofo es, por definición, un hombre bueno y sabio. Como al tratar de las realidades materiales cabe el peligro de que se corrompa, lo «ideal» es que carezca de familia y propiedad privada. Lo importante es que el gobernante, sea quien sea, ha de ser sabio y justo o, lo que es lo mismo, que piense en el Bien, no en los bienes particulares.

La doctrina de Aristóteles no es muy diferente: lo ideal es que gobiernen los sabios que además sean virtuosos. El problema, tanto en Platón como en Aristóteles y en cualquier autor que defienda una teoría del poder racional, es determinar en concreto quién es ese hombre. Platón propone para ello un régimen «mixto»: el pueblo lo elige mediante un consenso táctico pero, una vez elegido, y puesto que se le ha elegido porque se piensa que es capaz de anticipar el consenso racional, gobernará según su criterio, sin consultar al pueblo pues, si lo hiciera, el consenso racional se transformaría inmediatamente en consenso táctico, en la suma de los intereses individuales.

Aristóteles, que redacta su *Política* pensando en el ciudadano medio, en el supuesto de que unos son justos y sabios y otros no, se inclina, por razones prácticas, por la *politeia*, que, aunque suele traducirse por «democracia», sería mejor traducir como «sistema asambleario»: un régimen en el que todos los

[67] SANTO TOMÁS, *De regimine principum*, I, 1.

ciudadanos pueden tomar parte directamente en la elaboración de las leyes y en los tribunales de justicia, aunque sólo algunos, no siempre los mismos, ocupen las magistraturas. Sus argumentos, más que teóricos, son pragmáticos: es más difícil que se equivoquen muchos que pocos o uno solo; es más difícil corromper a la mayoría que a uno; y, si todos tienen ocasión de ocupar cargos, se evitarán las envidias, porque todos tendrán acceso al poder[68].

Quien gobierne ha de ser capaz de anticipar el consenso racional de los gobernados, es decir, ha de tomar decisiones que luego, cuando sean puestas en práctica, puedan ser asumidas por los ciudadanos, incluso aunque se opongan a sus intereses particulares. Suponer que todos los ciudadanos piensan siempre antes en el bien común que en el propio es una utopía mayor que la propuesta por Platón en *La República*. Basta con que cada uno se conozca a sí mismo para darse cuenta de que hace falta mucha rectitud moral para anteponer la justicia al interés. En definitiva: ética y política, en el pensamiento clásico, van siempre de la mano, y ello porque el fin de la sociedad es el bien, no el bien supremo, pero sí un determinado tipo de bien, el bien común, cuyo conocimiento y persecución exige vivir las virtudes morales: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Porque la justicia, en realidad, es una virtud, no una entelequia que pueda subsistir por sí misma en una sociedad al margen de la conducta y las decisiones de los ciudadanos y los gobernantes.

No hay fórmulas mágicas en el pensamiento clásico: hay más bien criterios, orientaciones, ideas básicas, que pueden orientar a la sociedad a la hora de elegir a sus gobernantes. Y, por supuesto, el principio de que debe obedecerse a la autoridad legítima.

[68] Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, III, 11, 1281b.

Respecto de las leyes que elaboran los gobernantes, la doctrina de Santo Tomás es sencilla en sus principios, aunque, como pensador inspirado en los clásicos, exija del legislador prudencia política y conocimiento de las circunstancias particulares: «la ley positiva humana tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley. Pero una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común... Hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto "no matarás" puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda "no hacer mal a nadie". Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural». La distinción es relevante porque, sigue diciendo, «las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana»[69]. La importancia de que los gobernantes sean personas sabias y virtuosas es una consecuencia inmediata.

La diversidad de las teorías modernas

El contractualismo de la filosofía moderna ha dado lugar a diversas explicaciones sobre el origen de la sociedad y, por tanto, del poder, así como diferentes teorías sobre su legitimi-

---

[69] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

dad. Todo depende, como es fácil adivinar, del contenido del pacto social, de las cláusulas que contiene, es decir, de por qué y cómo desean asociarse los individuos.

Hobbes

La teoría más drástica es la de Hobbes. Sus presupuestos voluntaristas, nominalistas y materialistas ya han sido recordados anteriormente. Ahora es preciso tener presente que para este autor el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, un estado, por tanto, en el que el miedo está presente siempre y en el que la vida corre constante peligro.

¿Por qué asociarse con los enemigos si no nos podemos fiar de ellos? La sociedad nace del miedo, busca la seguridad y sólo puede constituirse si la autoridad monopoliza la violencia, es decir, si es tan fuerte e irresistible que ningún individuo o grupo es capaz de hacerle frente.

¿Es libre un contrato cuando es el miedo su causa? La respuesta de Hobbes es conforme con su materialismo: «la cuestión de si la seducción y la amenaza, la producción de temor y esperanza son lo mismo que violencia coercitiva surge en la filosofía mediante la pregunta de si las acciones que tienen lugar bajo tales influjos son libres o no... Thomas Hobbes responde sin ambages que dichas acciones son libres. Hay una sola forma de falta de libertad, y, por tanto, también de violencia coercitiva: la violencia física. Tampoco provocar el temor a la muerte puede llamarse violencia, pues también las acciones realizadas por temor a la muerte son libres. Para Hobbes, libre no significa otra cosa que determinado por el paralelogramo de fuerzas psíquico de la motivación y no por influencia mecánica... El temor transforma la violencia en motivación. De ese modo, es el "comienzo de la sabiduría". La razón se basa en el temor a la violencia. Y el Estado es aquel estado en el que en

vez de la violencia rige el temor a la violencia, y esto significa: la razón»[70].

No debe olvidarse que para una postura voluntarista la razón no es quien gobierna o debe gobernar la vida del hombre; al contrario, no es más que un instrumento al servicio de la voluntad o, en el caso de Hobbes, del instinto de supervivencia. Por eso, el temor es, interpretando torcidamente una frase de la Sagrada Escritura, el comienzo de la sabiduría: todo lo que la razón sea capaz de arbitrar para lograr ese fin debe considerarse como una conclusión lógica fundada en las premisas sentadas anteriormente. La violencia es sustituida por el temor a la violencia, el cual, «lejos de arrebatarnos la libertad es precisamente condición de la única libertad que existe: la libertad respecto de la violencia, y esto significa: libertad de actuar»[71].

¿No es esto una contradicción? ¿Cómo va a ser posible la libertad si el estado puede hacer y deshacer sin tener que dar cuenta a nadie? La respuesta la veremos inmediatamente. Ahora es preciso comprender la lógica del planteamiento de Hobbes.

«La famosa afirmación de Thomas Hobbes "*non veritas sed auctoritas facit legem*" viene a significar que la rectitud y la justicia de las decisiones de la autoridad no constituye la base de su legitimación, pues precisamente no es viable un consenso racional sobre esta rectitud. Los intereses pueden no ser verdaderos y no existe un *bonum commune*... Las respuestas a la pregunta sobre la justicia no son en absoluto susceptibles de verdad, ni, por tanto, susceptibles de consenso. Qué es represión necesaria y qué represión superflua, sólo puede decidirlo el propio poder de represión. Si lo decidieran los súbditos, la paz interior y, con ella, la represión necesaria, se verían cuestionadas»[72].

[70] SPAEMANN, R., *Límites*, 157.
[71] Ibidem.
[72] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 200-201.

Los ciudadanos renuncian por completo a la violencia, y la ceden a la autoridad, la cual actuará como desee, sin consultar a nadie y sin tener que responder ante el pueblo. El caso es que para Hobbes «la pregunta formulada por la filosofía política clásica sobre la justicia como legitimación del poder entraña siempre el peligro de la guerra civil... La razón del Estado no es ya la vida buena, sino simplemente la vida. La falta de libertad política es el precio que paga el ciudadano en la esfera política por una libertad en la esfera económica desconocida hasta entonces»[73].

Cada ciudadano puede y debe buscar la felicidad a su manera, sabiendo que lo que haga puede no gustar al gobernante; en ese caso deberá obedecer ciegamente y buscar la felicidad por otro camino. Desde luego, si pretende enriquecerse a costa de otros mediante la violencia física, se expone a las represalias del poder. Pero no sólo esto. Haga lo que haga, si el Estado lo considera ilegítimo, se verá forzado a someterse. Tan arbitraria es la actuación de cada ciudadano como la del estado, pero al tener éste el monopolio de la violencia, los individuos pueden vivir tranquilos en lo que respecta a su supervivencia.

¿Qué ocurriría si cada cual quisiera satisfacer todos sus deseos, caprichos o inclinaciones? El caos, la guerra, la inseguridad. ¿Cómo lograr que cada cual pueda satisfacer sus deseos sin que nadie se lo impida? Ante este dilema sólo hay una respuesta: «el régimen de una sociedad hedonista sólo puede ser represivo y despótico»[74]. El hedonismo sólo es posible si no hay libertad, pues si la hubiera los ciudadanos, en vez de placer, sufrirían dolor, violencia, muerte. La lógica de Hobbes es ésta. El absolutismo político es el mejor régimen posible: garantiza la vida y nada más. Pero mientras no decida actuar contra alguien,

[73] Ibidem, 190.
[74] SPAEMANN, R., *Límites*, 159.

éste puede, siempre que no use de la violencia, vivir como quiera. Tan arbitrarios son los ciudadanos como los gobernantes. ¿Por qué exigirle al poder lo que no puede ni debe exigirse a nadie?

La fórmula del contrato social, que incluye tanto el fin como los medios para lograrlo, es la siguiente: cada cual renuncia a su derecho natural por «acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada cual dijera a cada uno de los demás, autorizo y renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo a favor de este hombre, o de esta asamblea de hombres, a condición de que tú a tu vez le cedas tu derecho y le autorices a actuar de la misma manera. Una vez hecho esto, la multitud, unida en una persona, se llama sociedad, *civitas* en latín. Y ésta es la forma en que surge el gran Leviatán, o para hablar con más reverencia, el *dios mortal* al que debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa»[75]. Sólo la enajenación completa, la renuncia a ser dueño de uno mismo, es lo que, en su opinión, permite recuperarse.

Locke

La doctrina de Locke es, en el fondo, bastante simple, pues deriva directamente de su antropología y de lo que entiende por derecho natural. En principio el estado de naturaleza no es un estado de guerra pero, en la práctica, desemboca frecuentemente en él. Cada hombre es dueño, propietario, de sí mismo y de lo que posee. El origen de la propiedad, respecto de los bienes de la tierra, es para Locke, el trabajo: en cuanto que el producto deriva de la actividad del sujeto, forma parte, en cierto sentido, de su ser, de sus pertenencias.

Pero es imposible evitar los conflictos: «si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos

[75] HOBBES, T., *Leviathan*, II, 17.

dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro»[76]. Es decir, que el hombre «natural» no es tan bueno como dijo Locke en un principio.

La teoría tiene quiebras; el paraíso terrenal no es tal paraíso: también allí existían el miedo y la inseguridad, la injusticia y la inmoralidad. Si cada uno es dueño de sí mismo, cuando otro le arrebata algo que considera de su propiedad, ha de hacer a la vez de juez y parte, lo que quiere decir que o bien no existe la injusticia, pues no puede alegar nada a su favor con objetividad, o bien que, si hace justicia, comete al mismo tiempo una injusticia.

Pero no es esto lo que piensa Locke. La injusticia ha existido, pero hace falta instituir un juez imparcial al que ambas partes se sometan libremente. «Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estado y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas»[77].

¿Cuáles son esas cosas de las que carece el estado de naturaleza para preservar la propiedad? La respuesta a esta pregunta

[76] LOCKE, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, 9, 123.
[77] Ibidem, 124.

marcará la organización de la sociedad, del estado y del poder. Locke señala tres.

«Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares»[78]. La pregunta que surge espontánea al leer estas palabras es: ¿qué sentido tiene la ley natural si la norma de lo bueno y de lo malo ha de ser establecida por consenso? O lo bueno es bueno por naturaleza, y entonces la ley no tiene que hacer otra cosa que recogerlo y concretarlo, o, al abandonar dicho estado, lo justo cambia de significado y se transforma en lo acordado o consensuado.

Pero si Locke admitiera que la ley positiva debe inspirarse en la ley natural, vaciaría de contenido el pacto social: sería un pacto «natural», o lo que es lo mismo, volvería a la doctrina de la sociabilidad natural del hombre. Sin embargo, dado su planteamiento, esto no es posible ya que el bien común ha sido suprimido: la propiedad privada es el derecho fundamental y único de cada hombre, hasta el punto de que es lo que le define como hombre. Admitir un bien común y renunciar a su antropología sería una y la misma cosa.

«En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida»[79]. Este motivo que explica la necesidad del pacto soluciona poco o nada el problema que lo originó, porque si las leyes no se basan en la ley de la naturaleza, ¿en qué para la imparcialidad del juez? Los pleitos no surgirán por incumplimiento de la ley natural sino de la positiva: ¿qué gana entonces el individuo al unirse a otros para convivir pacíficamente? Se da por supuesto que si las leyes han sido establecidas y promulgadas por los representantes del pueblo, reflejarán la voluntad de los ciudadanos, que coincidirá con la ley de la naturaleza. Pero como no existe ninguna instancia que esté por encima de dicha voluntad, es decir, como las leyes no son justas o injustas en sí mismas sino sólo porque han sido aprobadas democráticamente, la apelación al derecho natural, más que inútil, se vuelve ilegítima.

Hay un problema en la filosofía moderna que está en la base de éste y otros casos semejantes: el intento de comenzar a pensar sin supuestos. Las mismas ideas del estado de naturaleza y de la ley natural del iusnaturalismo racionalista fueron arbitradas para lograr este objetivo: eliminar la tradición, las autoridades, romper con la filosofía clásica y medieval, y elaborar una nueva antropología a partir de la idea ahistórica y «objetiva», o sea, insocial, del hombre. Todo lo que la cultura ha añadido a la persona se valora como no natural, como artificial, incluida la sociedad, y no hace más que perturbar la comprensión de su ser. El hombre en estado de naturaleza, que no ha existido nunca como reconocen muchos autores modernos, es, sin embargo, el hombre en estado puro, sin añadidos, sin deformaciones introducidas por el oscurantismo de la educación, la tradición y los prejuicios de un pasado no ilustrado. Comenzar de cero, para un ilustrado, es, ante todo, liberarse de los «ídolos», en terminología de Bacon, que los siglos oscuros de la Edad Media, habían impuesto a la razón y a la libertad.

«En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es

78 Ibidem.
79 Ibidem, 125.

justa, a fin de que se ejecute debidamente»[80]. El poder ejecutivo, en principio, no tiene otra función que la de hacer que se cumplan las sentencias judiciales. Pero Locke hace una salvedad: «cuando ésta es justa». Hay que dar por supuesto que lo es cuando se ajusta a derecho, lo que quiere decir que debe haber una segunda instancia, y una tercera, etc., o, para no ir a un proceso infinito, establecer una última y definitiva. Este problema se plantea siempre en las obras humanas: no podemos, en último término, no depender unos de otros, y esa dependencia tiene siempre un tope. ¿Puede decirse entonces que el estado es la solución «definitiva» de los conflictos que pueden darse en el estado de naturaleza? ¿No es más cierto, en cambio, que siempre el hombre ha de apoyarse en otros hombres y que sólo la virtud, en este caso la justicia, acaba siendo la solución de los enfrentamientos y conflictos? Pero si hay que recurrir a las virtudes «personales», ¿no estamos regresando a la idea de lo justo por naturaleza en sentido clásico? No bastan las «estructuras», los sistemas políticos: si las personas no son justas y si no existe un criterio objetivo acerca de lo justo, o sea, si no existe un bien común, ¿cómo legislar exigiendo a los individuos que sacrifiquen sus intereses legítimos pero particulares?

Locke piensa que el contrato social resuelve estas dificultades: «pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor... Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que

[80] Ibidem, 126.

pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil»[81].

En el sistema político ideado por Locke el individuo no renuncia a ninguno de sus derechos «naturales», y el fin del estado no es otro que la «preservación» de dichos derechos. De este modo el hombre, en sociedad, vive como si no hubiera salido del estado de naturaleza. Se trata, pues, de un mecanismo cuya única finalidad es el bien del individuo, aunque ello le suponga entregar al estado algunos de los derechos de que gozaba por naturaleza. Un despojo de la propia naturaleza para recobrarla con mayores garantías.

Tan abstracto e ideal como el supuesto estado de naturaleza es este estado civil que Locke ha planteado. El poder supremo es el legislativo, que no está sometido a ningún otro pero que, en su opinión, no debe ser permanente: una vez elaboradas las leyes y mientras las circunstancias no lo requieran, debe disolverse hasta que vuelva a reunirse de acuerdo con los plazos fijados por él mismo[82]. Por eso el verdadero poder del estado, el que nunca puede faltar, es el judicial, que ha de resolver los conflictos entre los ciudadanos. Aunque sea un «estado de derecho», propiamente se trata de un «estado judicial» pues, a fin de cuentas, el legislativo tiene como función esencial proporcionar a los jueces las normas por las que han de actuar. El ejecutivo se encarga de que las sentencias se cumplan, pero carece, salvo en la relación con otros estados, de un cometido propio.

La ausencia de un bien común propiamente dicho queda de manifiesto en el siguiente principio establecido por Locke: «aunque el poder legislativo... ha de ser considerado como el

[81] Ibidem, 131.
[82] Cfr. Ibidem, II, 12, 143.

poder supremo dentro de cada Estado, ocurre que: en primer lugar, no puede ser ejercido absoluta y arbitrariamente sobre las fortunas y las vidas del pueblo; pues al tratarse de un poder compartido por cada miembro de la sociedad, y entregado a la persona o asamblea legisladora, no puede llegar a ser mayor que el que esas personas tenían en el estado de naturaleza, es decir, antes de entrar en sociedad y antes de que concedieran dicho poder a la comunidad. Porque nadie puede transferir a otro más poder del que tiene, y nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida ni el de quitar la vida o las propiedades a otro»[83].

Con razón Locke es considerado como uno de los principales teóricos del liberalismo político y económico. El sentido del estado no es otro que el de permitir a cada individuo disfrutar de su libertad y su propiedad particular. Si el estado tuviera más poder que el que cada uno tiene sobre sí mismo sería un estado despótico y, por tanto, ilegítimo. La asamblea legislativa se elige por mayoría, pero su poder no supera al de cada uno de los ciudadanos. Por eso, propiamente, el estado liberal es un estado judicial, ya que las leyes no pueden imponer nada que vaya más allá de lo que cada uno se impondría a sí mismo en el estado de naturaleza si en dicho estado actuara rectamente.

Rousseau

La filosofía política de Rousseau no es tan simple como puede parecer a primera vista. Muchos años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, había escrito Kant: «yo

[83] Ibidem, II, 11, 135. Cuando Locke dice que nadie tiene un poder absoluto y arbitrario sobre sí mismo se refiere, contra la opinión de otros contemporáneos, a que nadie puede renunciar a su libertad voluntariamente. Esa teoría que Locke rechaza era la que alegaban algunos para justificar la esclavitud.

creía sinceramente que la grandeza del hombre consistía en esto [el cultivo de la ciencia y la sabiduría] y que por esto el hombre cultivado se distingue de la *plebe*. Rousseau me ha vuelto a poner en el buen camino. Rousseau es otro Newton. Newton ha perfeccionado la ciencia del universo exterior; Rousseau la del universo interior o del hombre. De la misma manera que Newton ha puesto al desnudo el orden y la regularidad del mundo exterior, Rousseau ha descubierto la naturaleza escondida del hombre. Era urgente volver al sitio de honor a la naturaleza verdadera, no falseada del hombre. La filosofía no es, en suma, otra cosa que el conocimiento práctico del hombre»[84].

¿Qué es lo que Rousseau ha descubierto acerca de la naturaleza del hombre que había estado escondido hasta ese momento? ¿Cuál es su gran aportación a la antropología y, en concreto, a la filosofía política y moral?

Ya se ha hecho referencia a la idea que Rousseau tenía sobre la felicidad y la bondad natural del hombre: al ser irreflexivo vivía en perfecta unidad consigo, con sus instintos, sus deseos, sus necesidades, etc. «Rousseau... pretendió entender la naturaleza del hombre haciendo abstracción de todas las condiciones históricas y sociales. Lo natural no se muestra al final, sino en la pureza del principio... Son factores contingentes los que ponen en marcha el proceso histórico de humanización. Ciertamente, las condiciones de posibilidad de tal "salida de la naturaleza" debían estar ya de alguna manera en la "naturaleza originaria del hombre". Rousseau habla de la "perfectibilité" como la decisiva condición de posibilidad. A pesar del sentido de la palabra, *perfectibilité* no significa nada teleológico. Quiere decir algo así como una *potentia oboedentialis*, no que el hombre apunte a un determinado estado de plenitud. No significa

[84] KANT, I., *Nota marginal* en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime.*

otra cosa que lo que la Antropología posterior ha caracterizado como una "apertura instintiva"»[85].

Las palabras de Kant muestran ahora su pleno sentido: Rousseau ha vuelto a colocar en el puesto de honor a la verdadera naturaleza del hombre, que no es la del hombre social sino la que hace abstracción de la cultura y la historia y lo concibe como un ser de la naturaleza capaz de perfeccionarse, lo que le sitúa, inmediatamente, por encima de la misma naturaleza a la que pertenece. Romper su identidad, dividirlo interiormente, hacer que el ser y el parecer no coincidan, eso es el mal, la degradación, la caída que le ha convertido en la peor de las fieras, en el ser más sanguinario y cruel de los seres físicos que existen. Kant lo expresará así: la voluntad es santa; el libre arbitrio, en cambio, es malo.

Las consecuencias de la pérdida del paraíso son enormes: «el hombre es "libre" desde el principio en un sentido negativo, al no estar determinado por una integración instintiva en su medio. Y así, puede suceder que el hombre natural, en cualquier momento del curso histórico de los planetas y por causas contingentes, entre en un desarrollo que le convierta en hombre en el sentido de un ser histórico, moral y religioso. Pero esta situación es un permanente estado de enajenación de la naturaleza. Historia y naturaleza se vuelven inconmensurables. El *homme naturel* originario reposa en sí mismo y no hay ningún motivo ni derecho para arrancarlo del seno de la naturaleza. Pero, a la inversa, tampoco hay ninguna medida "natural" para juzgar las maneras y formas de vivir del hombre, una vez que éste ha alcanzado una existencia histórico-personal. Persona y naturaleza se han convertido en lo inconmensurable por antonomasia. En ningún sitio puede verse tan claramente como en Rousseau la "doble verdad" de la antropología moderna»[86].

---

[85] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 34-36.
[86] Ibidem, 36-37.

Si el hombre natural era bueno y feliz, ¿qué necesidad tenía de salir de dicho estado? La explicación de Rousseau se funda más en las circunstancias externas, en las posibilidades que se le brindaban de sacar partido a la naturaleza, que en una decisión o una necesidad. El hecho es que una vez que el hombre comienza a planear, a hacer proyectos de futuro, a relacionarse con los demás de modo "no natural", es decir, en el momento en que empieza a pensar, su ser se rasga en dos: presente y futuro, yo y tú, lo que poseo y lo que puedo llegar a poseer, lo que soy y lo que deseo ser; en definitiva, entre ser y parecer. Pero el parecer se convierte en lo fundamental, aquello a lo que se subordina el ser. Lo natural, lo bueno y sencillo, lo auténtico, pasa así a convertirse en el "material" con el que el hombre cuenta para llevar a la práctica sus pensamientos y proyectos. La alienación, por tanto, es ahora "culpable", porque el hombre no desea ni busca recomponer la unidad; al contrario, agiganta la fisura alejándose de su ser de modo progresivo y valorando esa distancia como una conquista.

Con estos presupuestos es fácil entender la filosofía política de Rousseau: aunque la vuelta a la naturaleza sea ya imposible, la sociedad debe organizarse de tal modo que el hombre pueda disfrutar de todas las ventajas del estado natural, que la sociedad haga posible la reconciliación de cada uno consigo mismo y con los demás. Pero para ello la razón es ahora imprescindible, porque ha de ser ella la que encuentre la solución al problema.

Por un lado, Rousseau no puede aceptar las teorías de Hobbes y de Locke: el hombre no va a lo suyo, ni busca un compromiso para convivir pacíficamente. La convivencia debe ser agradable, benévola, amistosa. Y por otro, no está dispuesto a renunciar al ideal de felicidad individual proveniente de su teoría del estado de naturaleza. Por eso, «Rousseau, uno de los mayores críticos de la sociedad liberal, intentó conciliar este nomi-

nalismo político con la idea clásica de una voluntad verdadera y someter nuevamente a discusión la relación entre consenso racional y consenso táctico con ayuda de los conceptos de *volonté générale* y *volonté de tous*»[87].

Si para convivir hay que renunciar a determinados intereses particulares, ¿qué fórmula puede lograr que, al final, las pérdidas y las ganancias se equilibren, de suerte que todo quede como estaba para el individuo y la sociedad, al mismo tiempo, disponga de los medios para proporcionárselo y garantizarle incluso la tranquilidad y la paz necesarias para que no sienta más el desgarrón de la alienación? O, en palabras del mismo Rousseau: «"encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes". Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social»[88].

En cierto modo se trata de conjugar el anarquismo con el poder, y un poder tal que garantice el perfecto anarquismo, es decir, que nadie quite la libertad a nadie y que la misma sociedad no imponga sus necesidades a los ciudadanos. Un anarquismo organizado socialmente, reglamentado, regido por leyes, pero sin autoridad, ya que ésta debe seguir siendo la de cada uno de sus miembros. Lo que Rousseau plantea es la cuadratura del círculo.

La solución, con todo, le parece fácil: «si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada*

[87] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 202.
[88] ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, I. 6.

miembro como parte indivisible del todo»[89]. Él mismo explica el sentido de la fórmula en los siguientes términos: «en suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene»[90]. La enajenación total de todos y cada uno da lugar a la "voluntad general"; y si la voluntad general es quien gobierna, gobiernan todos y cada uno. Al enajenarse, el hombre se recupera íntegramente.

La solución le parece tan satisfactoria que no cree que nadie pueda poner ningún reparo: si el estado es uno mismo porque recibe tanto como da, «se halla entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social»[91]. El contrato no se me impone, no tengo que aceptarlo como un mal menor, no limita mi libertad ni me compromete a nada que yo no quisiera de antemano y por mí mismo. Es decir, el estado ha nacido de modo tan natural que, aun siendo artificial, no obliga a la persona a considerarse como individuo por un lado y como ciudadano por otro. Lo particular y lo universal, lo privado y lo común, lo propio y lo ajeno, la obediencia y el poder, etc., coinciden, más aún, se identifican, son una y la misma cosa.

¿Pero se trata realmente de una vuelta al estado natural? No. La perfectibilidad natural del hombre ha entrado en acción y ha producido un estado nuevo, el estado civil, que nos hará olvidar el estado primitivo. «Este paso del estado de natu-

[89] Ibidem.
[90] Ibidem.
[91] Ibidem.

raleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre»[92].

El hombre no era hombre en el estado de naturaleza; ahora nos dice Rousseau que era un animal estúpido y limitado, aunque feliz y bueno. La inteligencia, la moralidad, la justicia y el derecho son las grandes conquistas del estado civil, siempre y cuando éste se organice bien. Concretamente, «lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo. Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la

[92] Ibidem, I, 8.

moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»[93].

¿Cómo es posible tanta dicha fruto de la casualidad? Ya lo ha dicho Rousseau: el hombre es perfectible, pero para desarrollar esta capacidad es necesario el estado civil. En él se desarrolla la razón, la libertad, la moralidad, o sea, el dominio de sí mismo. El instinto ha desaparecido; por eso ahora la unidad consigo mismo, a la que el hombre no puede ni debe renunciar nunca, viene mediada por la unidad con el cuerpo social. Así es como surge la idea de «voluntad general». «El concepto de una *volonté générale* es el de un consenso basado en la razón libre de coacción y desapasionada; su contenido es, en cambio, indiferente a cuántos lo aceptan expresamente con su voluntad. Lo que es malo para todos, lo sigue siendo aunque todos lo quieran. La pérdida de la voluntad es malo para todos; ella, y no la razón, constituye la esencia del hombre»[94].

Rousseau intenta conciliar la doctrina del gobierno racional con la del gobierno táctico: ¿acaso no es cierto que lo que todos queremos no sea el bien?, ¿puede haber un ser racional que teniendo a su alcance lo mejor elija el mal? La «voluntad general» encierra dicho deseo y por eso está siempre presente en la sociedad. Aunque sigan existiendo egoísmos, nadie puede negar que si el egoísta fuera verdaderamente consciente de lo que quiere, se uniría a la voluntad general.

Éste es el sentido de la frase, tan extraña en principio, según la cual, «a fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual

[93] Ibidem.
[94] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 202.

no significa sino que se le forzará a ser libre»[95]. Aunque la expresión «forzado a ser libre» es contradictoria, no lo es si se considera que se está forzando no a un ser libre, sino a un animal estúpido y finito que aún no ha entrado a formar parte del estado civil.

Lo difícil empieza a continuación: ¿quién y cómo debe gobernar? Teóricamente la respuesta es fácil: sea quien sea, ha de hacerlo interpretando la voluntad general y poniéndola por obra. De este modo quien gobierna en realidad no gobierna: es un mero funcionario, pues no debe tener voluntad propia. Las leyes concretas que emanen del poder no harán otra cosa que expresar lo que todos los ciudadanos aprobarían por unanimidad. Es decir, en este régimen perfecto el poder es innecesario, nadie impone nada a nadie, todos son iguales, no es posible ningún conflicto y la armonía social y personal está garantizada. La sociedad civil perfecta es una sociedad ácrata pero organizada y dotada de leyes. La «voluntad general» es siempre justa y nunca se equivoca porque no quiere más que lo que todos quieren.

¿Es posible, en la práctica, un sistema así? ¿Es posible prescindir del poder, que siempre lleva consigo la fuerza, la coacción y el castigo? Lo que Rousseau propone es un sistema asambleario en el que siempre exista unanimidad. En lugar de la asamblea está el gobernante, o mejor, el legislador, pero identificado de tal modo con la voluntad general que es como si no existiera.

Hay razones sobradas para afirmar que el propio Rousseau no fue, no pudo ser, consecuente con sus propias ideas. «La concepción de Rousseau sobre la relación existente entre consenso táctico y consenso racional cambia en el transcurso del *Contrato social.* En el primer libro, la *volonté générale* se presenta todavía como el promedio de todos los actos de voluntad individuales sin comunicación precedente. Los extremos deben eliminarse recíprocamente[96]. Más tarde ve la *volonté générale* como el resultado de un consenso táctico de los ciudadanos virtuosos, de los que en sus votos se preocupan de lo general y cuyos intereses económicos son, sin duda, competitivos, pero no antagónicos»[97].

Al comienzo, cuando cada individuo procede del estado de naturaleza, la voluntad general se manifiesta clara y explícitamente: coincide con el contrato originario, es una sola cosa con él. Pero ¿cómo conocer la voluntad general una vez que la sociedad ya está en marcha?, ¿cómo interpretarla día tras día a lo largo de los años? ¿Coincide con las decisiones de la mayoría en las que, sin duda, se mezclan las voluntades buenas y generosas y las egoístas y partidistas? «¿Qué ocurre cuando ese consenso no tiene lugar porque los ciudadanos no votan *como* ciudadanos? En su respuesta, Rousseau se aparta de la tradición platónica [el consenso racional]. La respuesta ha sido a menudo mal entendida. Lo que dice Rousseau es esto: la *volonté de tous,* el consenso táctico de la mayoría, es la única representación de la *volonté générale,* del consenso racional. Pero no lo representa ni necesariamente ni siempre, y si no lo representa, entonces la *volonté générale* permanece muda. En otras palabras: lo malo es siempre malo, aunque todos lo quieran; pero lo bueno no es bueno, mientras no sea querido por todos»[98].

Esto significa el fracaso del sistema ideal planteado por Rousseau. En la práctica la unanimidad, el sistema plebiscitario, es el sistema de los dictadores; en la teoría es el mejor, el

[95] ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social,* I, 7.

[96] Cfr. Ibidem, I, 4.

[97] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas,* 202-203. Cfr. ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social,* II, 7; IV, 2.

[98] Ibidem, 203.

sistema perfecto. Pero no se da nunca y «nadie puede pretender que representa la *volonté générale* en contra de la mayoría de los ciudadanos»[99]. ¿Qué puede hacer un legislador justo cuando el pueblo, por mayoría, quiere lo injusto? Sencillamente queda deslegitimado.

Rousseau tiene aún una respuesta a estas cuestiones, una solución que resolverá el problema. Para comprenderla es preciso hacer antes unas consideraciones. «La teoría de Rousseau de la *volonté de tous* errónea se corresponde con la doctrina cristiana de la conciencia errónea tal como la formula Tomás de Aquino: yerra la conciencia del que no puede hacer el bien. Si esta persona obra objetivamente bien, pero en contra de su conciencia, no obra bien porque no conoce el bien en cuanto tal. En cambio, si sigue su conciencia, obra el bien porque el bien es una cosa que tiene valor en sí y por sí. La doctrina de la conciencia que se equivoca es el eslabón perdido entre la filosofía clásica del derecho natural y la moderna filosofía de la subjetividad. Presupone la existencia de un bien en sí, con el que se puede hacer algo razonablemente, es decir, en medio del diálogo. Su concepción es, sin embargo, tal que únicamente es bueno cuando se le conoce y se le quiere subjetivamente como tal»[100].

Como lo bueno sólo es bueno cuando es querido por todos, no sólo teóricamente sino en la práctica, y como el consenso unánime sobre él es, en la práctica, imposible, el bien objetivo ha de ser sustituido por el bien subjetivo, que no deja de ser un bien aunque realmente sea un mal, ya que se le puede aplicar la doctrina de la conciencia errónea. Por eso ahora el criterio para hacer las leyes cambia radicalmente: «la racionalidad del consenso se deduce más bien de la forma de su realización, y el contenido del mismo no es otra cosa que su propia posibilidad», o, con otros términos, «el contenido de las leyes estatales no es ya la felicidad, sobre la cual no se pueden establecer condiciones generales suficientes y, por lo tanto, deja de ser susceptible de verdad, sino la libertad de todos. En lugar de la idea de un poder racional y justo aparece la de un *consenso exento de dominio* como redención de lo inherente al concepto de razón»[101].

Bueno es lo que decida la mayoría cuando puede expresar su voluntad libremente, y lo es, aunque se equivoque, porque la sociedad, como el individuo, ha de seguir su conciencia, su voluntad, también cuando ésta es errónea. Ahora bien, en una sociedad gobernada de este modo no hace falta la autoridad, ya que es la misma sociedad la que se da a sí misma sus propias leyes y la que decide sobre lo justo y lo injusto. Por eso, «como en ella no tiene ya lugar ninguna asimetría en la distribución del poder normativo», es decir, como nadie puede ni debe imponer nada a nadie, «no necesitaría ninguna legitimación. La legitimidad como tal es un concepto ilegítimo. El poder sólo podría legitimarse en orden a su propia supresión. Sería legítimo en la medida en que negara por principio la posibilidad de la legitimidad»[102].

El resultado final del pensamiento de Rousseau es, desde cualquier punto de vista, siempre idéntico: sólo la anarquía da lugar al orden justo, a la convivencia pacífica, al disfrute de la libertad civil. Sólo una sociedad anárquica es una verdadera sociedad civil[103].

En realidad Rousseau es consciente de que esto no es ninguna solución. Por eso ha de echar mano de un *deus ex ma-*

[99] Ibidem.
[100] Ibidem, 203-204.

[101] Ibidem, 204-205.
[102] Ibidem, 205.
[103] «Si no hubiera intereses diferentes apenas se notaría el interés común, que jamás encontraría obstáculo: todo marcharía por sí mismo, y la política dejaría de ser un arte». ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, II, 3, nt.

china que arregle la situación. Cuando las leyes son tales que la convivencia es imposible, cuando el desorden, el caos y la inseguridad se generalizan, queda todavía una salida que no puede fallar, aunque lleve consigo muchos sacrificios: cuando el consenso táctico se aparta de la voluntad general, ésta «permanece muda, y el Estado se precipita en turbulencias caóticas hasta que el consenso regresa a las condiciones de conservación objetivas, es decir, hasta que "la invencible naturaleza ha restablecido su dominio". La palabra "naturaleza" ocupa aquí el lugar de aquello que Rousseau denomina "*la nature des choses*" y de aquello que el jurista llama la "naturaleza del asunto", esto es, su lógica interna»[104].

Rousseau piensa que ha dado con la fórmula perfecta: organizar la vida social no es tanto cuestión de filósofos como de matemáticos, y el sistema perfecto será aquél en el que, como en el estado de naturaleza, cada uno, pensando en su propio bien, esté colaborando al bien común: «¿Por qué la voluntad es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, sino porque no hay nadie que se apropie de la expresión *cada uno*, y que no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad del derecho, y la noción de justicia que ella produce, deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre»[105].

Aunque la sociedad sea artificial —un artefacto—, no destruye del todo el estado natural sino que aprovecha lo mejor de él: el deseo de libertad de cada uno, la felicidad que produce la identidad entre el ser y el parecer. De ahí que su «sistema» sea el único válido, el modelo perfecto al que han de tender todas las sociedades reales, todas imperfectas y llenas de divisiones y conflictos. La naturaleza —el estado de naturaleza— no sirve de criterio para organizar bien la sociedad, pero el fin que ha de proponerse el estado civil ha de coincidir con el de la naturaleza. Más aún, gracias a la perfectibilidad del hombre, el estado civil resuelve las desigualdades que podían darse en el estado de naturaleza: «terminaré este capítulo y este libro con una observación que debe servir de base a todo el sistema social; y es que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho»[106].

Como el hombre natural era amoral, la moralidad, que nace con la sociedad, consiste en ajustarse a aquello que la voluntad general, que no se equivoca nunca, juzga como bueno. Lo malo es que casi siempre dicha voluntad permanece muda y entonces hay que aceptar los criterios morales aprobados por mayoría. Para Rousseau esto no es ningún inconveniente; el buen ciudadano se identifica y coincide con el hombre bueno (moralmente)[107].

El pesimismo ilustrado

Desde el inicio del pensamiento moderno la filosofía política cobra una actualidad y una importancia enorme. Aparentemente todos los que tratan el tema creen haber encontrado un sistema político ideal que evita las confrontaciones y hace posible una convivencia pacífica y justa. ¿A qué se debe que la doctrina política haya pasado a ocupar el primer plano?

[104] SPAEMANN, R., *Límites*, 136.
[105] ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, II, 4.

[106] Ibidem, I, 9.
[107] Sobre las contradicciones internas de la teoría de Rousseau, Cfr. SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed., 6ª reimp., F.C.E., Madrid, 2002, 439 ss.

En pocas palabras, porque la antropología moderna había creado el problema: voluntarismo y nominalismo, presupuestos del pensamiento moderno, hacen de cada individuo un ser distinto de todos los demás, con intereses inconciliables, con un egoísmo natural pero «bueno», que hacía difícil la convivencia. La libertad, entendida como espontaneidad o como propiedad sobre la propia vida, consagraba el individualismo. La cuestión a la que tratan de responder las diversas teorías estudiadas es siempre la misma: ¿cómo hacer compatible el individualismo con la paz social?

Más que inmorales, sus doctrinas son amorales: la moral nace y se desarrolla en sociedad, y sus normas o preceptos han de emanar de ella. Una sociedad justa logrará dos objetivos simultáneos: hacer buenos ciudadanos y buenos hombres. La sociedad tiene, pues, una misión soteriológica: en ella está la salvación porque ella misma es su causa[108].

No hace falta insistir en la idea de Hobbes de que el hombre es malo por naturaleza; Locke parece más optimista, pero a la hora de explicar el surgimiento de la sociedad no se distancia mucho de Hobbes: el estado natural, de hecho, es un estado de guerra. Rousseau, aparentemente, concibe al hombre natural como un «buen salvaje», feliz y despreocupado porque no tiene necesidades insatisfechas, porque, en su inconsciencia, goza de paz y armonía interior. Pero bien visto, la doctrina de Rousseau es tan pesimista como las anteriores: la perfectibilidad del hombre le «arranca» del estado natural muy a su pesar, y esa salida no admite el regreso al paraíso; es decir, es la misma naturaleza —buena—, la que origina el grave problema de la convivencia.

[108] «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión». ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, I, 1.

O sea, el hombre natural es bueno, la naturaleza también, pero ambos juntos producen efectos perversos.

Pero todo esto tiene remedio: la razón se impone y gracias a su fruto, la ciencia, las matemáticas y la física, puede encontrarse una fórmula perfecta que dé con la solución adecuada. La ciencia política no es más que una parte de la física. Bacon apela al método de Galileo; Locke a la ciencia en general y Rousseau a la mecánica de Newton. Los problemas humanos no son problemas éticos sino técnicos. La sociedad es un artificio, una máquina cuyo funcionamiento, si está bien construida, será perfecto. El método resolutivo-compositivo es tan válido en este campo como en física: la política no es más que una física social.

¿Se ha salvado así la libertad del hombre? ¿Se ha logrado un bien común al que los individuos no podían llegar por sí mismos? La respuesta es negativa. El pensamiento moderno es individualista por principio: en el estado natural la sociedad no existe, cada uno hace su vida; es una consecuencia del iusnaturalismo racionalista. La sociedad es artificial, y lo artificial ha de ser diseñado según las leyes que los hombres quieran darse a sí mismos. Pero ¿qué pueden querer los individuos cuando se unen si, en realidad, siguen siendo «individuos»? Dos respuestas hemos visto: o bien buscan el bien particular, como es el caso de Locke, o el individuo se enajena por completo con la esperanza de recuperarse íntegramente como ciudadano.

La sociedad más que un bien, es la solución de un problema; aunque una vez organizada resulte beneficiosa, de entrada es la salida a una situación que se había vuelto insoportable y dañina.

La naturaleza humana «pura» es, en estas concepciones, pobre, menesterosa; por eso «el radical moderno es el principio del resultado. El hombre está a la búsqueda de sí mismo en el modo del producir... La vida consiste en autorrealizarse. El

hombre depende de sus actos, pero no por el intrínseco valor de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan»[109]. En el fondo el pensamiento político moderno es un voluntarismo: el fin es lo que cuenta, lo importante es lo que se quiere o desea, y a ello ha de contribuir, como auxiliar, la razón.

¿A qué lleva esta nueva antropología? «El voluntarismo puede describirse como el paso desde la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*. Este paso comporta el hundimiento del mundo medieval y, dirigiendo la mirada más atrás, del mundo clásico»[110]. En el estado de naturaleza los instintos guiaban al hombre, le señalaban qué era bueno y qué era malo; al abandonarlo se busca una situación mejor, es decir, la sociedad «obedece a la intención de abrir paso a la transcendentalidad del bien, pero se lleva a cabo de un modo unilateral... Por eso el voluntarismo inhibe la verdad, la priva de su sentido radical, exacerba el logicismo y lo recluye en un ámbito hipotético, al margen incluso del mundo práctico»[111]. En efecto, el estado civil es un mundo creado por la razón al servicio de la voluntad, y planificado según el modelo de las ciencias experimentales: el bien será el producto, no de la verdad, sino de la perfección técnica, de que el resultado dé respuesta a los problemas iniciales.

En el fondo, todas las propuestas ilustradas sobre la sociedad son modelos ideales que deben ser implantados, puro formalismo lógico. El bien y el mal, lo justo y la injusto, son inmanentes al propio sistema. Sin un sentido trascendente de la vida, «se percibe que el Estado se limita a subrogarse a la sociedad»[112], o, dicho de otro modo, que el estado no aporta nada:

[109] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 164.
[110] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 148.
[111] Ibidem.
[112] Ibidem, 194.

su fin es que los ciudadanos sean libres para lograr sus fines individuales evitando las contiendas y los conflictos. El bien común ahora no es otro que la compatibilidad de la libertad de cada uno.

Si la naturaleza humana carece de teleología, las nociones de bien y mal se entienden de un modo arbitrario: «"natural" puede designar por un lado el origen, y así hablamos de "por naturaleza"; en este sentido, para la sofística todo *nomos* es en última instancia natural. Pero, por otro lado, puede indicar también un criterio determinado, el criterio de "conforme a la naturaleza"... Un concepto remite a la génesis, el otro tiene un sentido normativo. De Bonald, el primer gran crítico sistemático de Rousseau, fue el primero en indicar el doble sentido del concepto de naturaleza, al que acabo de referirme, y propuso distinguir entre "*natif*" y "*naturel*". El iroqués, dice, es un *homme natif*; Leibniz, Fénelon y Bossuet son *hommes naturels*»[113].

El fin de la sociedad, el bien común, fruto de la justicia, ha desaparecido en la concepción moderna del estado. Todo es ya «bueno por naturaleza», aunque no sea «conforme a la naturaleza». Lo que los ciudadanos quieran es bueno por el solo hecho de ser querido; éste es ahora el criterio del bien y del mal. La sociedad y el estado aportan las condiciones necesarias para que los deseos de los ciudadanos se vean cumplidos; si pretendieran buscar lo que los clásicos llamaban «bien común» o gobernar racionalmente, serían, por principio, irracionales e injustos[114].

[113] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 137-138. Al comienzo del libro II de la *Física* Aristóteles establece ya la distinción entre «por naturaleza» (origen) y «conforme con la naturaleza» (sentido normativo).
[114] «Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución; aunque la ley no regule las costumbres, es la legislación la que las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran». ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, IV, 7.

Al comparar la filosofía política clásica y la ilustrada el balance es el siguiente: «dos respuestas se enfrentan entre sí. Una sería la de la filosofía política clásica, que brevemente resumida proclama: es legítimo el poder cuando es justo y, por tanto, susceptible de consenso. La segunda respuesta es la del anarquismo convertido en político, que sostiene que hay que sustituir el poder por un consenso universal; únicamente es legítimo cuando se propone su propia abolición»[115]. La política se vacía de contenido y acaba siendo una ciencia puramente formal.

[115] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 191.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA POLÍTICA KANTIANA

III. Introducción al pensamiento político kantiano

Planteamiento kantiano de la filosofía política

«Resulta difícil hablar de la filosofía política de Kant y emprender un estudio de la misma. A diferencia de otros filósofos... Kant jamás escribió una filosofía política. La literatura dedicada a Kant es monumental, pero hay muy pocos libros sobre su filosofía política... El propio Kant calificó algunos de estos textos de mero "divertimento de ideas" o de "simple viaje de placer"»[1]. Para confirmar este dato basta comprobar que en un manual clásico como el de G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, no se dedica a Kant ni un solo capítulo; Kant, sencillamente, no existe.

¿Quiere decir esto que su doctrina carece de interés o que no aportó nada nuevo? No. Aunque esos escritos son posteriores a la revolución francesa, Hegel y Marx, entre otros, le consideran «el filósofo de la revolución francesa», y alguno de sus protagonistas le conoció y proyectó introducir su filosofía en Francia como complemento de la revolución[2]. Es sabido, ade-

---

[1] ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, 21-22. Las citas de Kant en *El fin de todas las cosas*, y en *Comienzo presunto de la historia humana*, ambas en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 297 y 146 respectivamente.

[2] Cfr. Ibidem, 37, 72 y 87.

más, que el metódico Kant sólo rompió la monotonía de su vida, su horario y sus trayectos, por la impaciencia con que esperaba la llegada de noticias sobre el desarrollo de la revolución. La misma tarea crítica a la que dedicó toda su vida tenía, en parte, una finalidad política, al menos indirectamente, pues él mismo afirma: «nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo debe someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma... Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público»[3].

Si todo debe ser sometido a crítica, también han de serlo las teorías políticas. Que de hecho Kant no escribiera una obra dedicada exclusivamente a este tema no significa que no la incluyera en el campo que debía ocupar su tarea. La explicación de esta carencia, desde un punto de vista puramente kantiano, es la siguiente: «el problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: "ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contenga mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones". Este problema debe ser dirimible. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de

[3] KANT, I., *Crítica de la razón pura,* A XI, nt; cit. por ARENDT, H., *Conferencias,* 64-65.

un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor»[4].

Es decir, la filosofía política, para Kant, no es propiamente filosofía, sino un problema técnico que puede resolverse atendiendo al mecanismo de la naturaleza, en este caso la naturaleza humana. Además, y esto es de capital importancia aunque se sigue de lo anterior, «no se trata de la mejora moral del hombre», es decir, la política está desligada de la ética, no tiene el mismo fin, ni usa de los mismos principios, ni puede estudiarse con los mismos métodos.

En resumen, en la misma línea de los autores que hemos visto anteriormente, Kant cree que el problema de la organización del Estado es un mero problema «formal»: si se encuentra la fórmula ideal, los ciudadanos pueden ser incluso demonios porque el Estado funcionará bien y cumplirá su fin. Pero si esto es así, ¿qué papel tiene la libertad en la sociedad?, ¿puede gobernar cualquiera, incluso un demonio, si el sistema es el apropiado?; y sobre todo, ¿qué finalidad tiene el Estado y el poder?

Una confirmación de lo que se acaba de sugerir es que «si se presta atención a los otros ensayos [sobre política]... se constatará que muchos de ellos versan sobre la historia, aunque, a primera vista, se tiene la impresión —o casi— de que Kant, como tantos otros después de él, ha situado una filosofía de la historia en el lugar de la filosofía política»; esto no tendría nada de particular si no fuera porque «en Kant, la historia forma parte de la naturaleza; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera, por así decirlo, su fin y su coronación. Aquello que importa a la historia (*history*), cuya imprevisión y desoladora contingencia nunca olvidó Kant, no son las historias (*stories*) ni los individuos históri-

[4] KANT, I., *Para la paz perpetua*, en *En defensa de la Ilustración*, 333-334.

cos, ni nada que los hombres hicieran de bueno o malo, sino que lo que importa es la secreta astucia de la naturaleza que originó el progreso de las especies y el desarrollo de sus potencialidades en la serie de generaciones»[5].

La forma política perfecta vendrá por sí misma como consecuencia del progreso de la especie humana; esa forma no existe, pero la humanidad tiende hacia ella continuamente. Así es como entiende Kant la idea de «progreso». El progreso indefinido de la humanidad, que nunca tendrá fin pero que tampoco se detendrá nunca, no es obra del hombre sino de la naturaleza. Podría decirse, pues, que será «automático», al margen de la voluntad de los hombres y a veces incluso contra ella.

¿Qué sentido tiene una doctrina tan extraña? ¿Cómo pudo Kant, después de construir una ética del deber que haría que el hombre sintiera respeto por sí mismo, decir ahora que ese hombre no es el protagonista de la historia sino un mero espectador pasivo? ¿En qué ha parado el optimismo ilustrado?

En los autores anteriores encontrábamos una «fórmula», expresada casi de modo matemático, que solucionaba todos los problemas de la convivencia. Kant es más realista; dicha fórmula existe pero el mal no desaparecerá nunca. Por eso, para que la vida del hombre cobre sentido una vez que se ha desechado la trascendencia, se vio en la necesidad de dar sentido a la historia, de hacer una filosofía de la historia. Y para ello las personas, los individuos, debían quedar al margen, porque de lo contrario la filosofía de la historia sería imposible, pues dependería de la libertad humana, es decir, sería impredecible. El «optimismo» kantiano se refiere a la naturaleza, no a la libertad; de la libertad humana no puede esperarse mucho; de la naturaleza, tal como él la entiende, todo. Y como el hombre es un

[5] ARENDT, H., *Conferencias*, 23-24.

ser histórico, la naturaleza hará de él un ser en constante progreso hacia lo mejor.

Para comprender la postura kantiana es preciso examinar qué hacen o pueden hacer los individuos; cuál es el régimen perfecto para el gobierno de la sociedad; cómo es que la naturaleza logrará lo que es imposible para la libertad humana, así como su doctrina del derecho.

Los presupuestos: el juicio teleológico y el fin final de la naturaleza

La filosofía de la historia, y por tanto también la política, no se entiende si no se traen a colación algunas ideas contenidas en la segunda parte de la *Crítica del juicio.* Esta obra está dividida en dos partes; en la primera el tema es el juicio estético; de hecho consta que Kant, en principio, no pretendía tratar de otra cosa. Pero en la segunda, sobre el juicio teleológico, la sorpresa es mayúscula. Kant la introduce para poder dar una explicación «científica» de los seres vivos, porque el mecanicismo no es capaz de dar razón de este tipo de seres. Pero no se conforma con ello. Después de estudiar lo que él llama el «fin interno» de la naturaleza, aquél que la razón supone para explicar el funcionamiento de cada uno de los seres vivos, es decir, aquél que sólo afecta a cada uno de ellos, se plantea si es posible aplicar el principio de finalidad a la naturaleza en su conjunto, o sea, a la relación de unos seres con otros, sean seres vivos o no.

Dejando claro desde el primer momento que el principio de finalidad no tiene valor objetivo, que funda sólo el juicio reflexionante, es decir, aquél que el hombre formula para explicarse a sí mismo tanto la sensación de gusto ante lo bello como el «funcionamiento» de los seres vivos, en contra de lo que podría esperarse del autor de la *Crítica de la razón pura y de la*

Crítica de la razón práctica, se plantea la cuestión de si es posible también «pensar» la naturaleza en su conjunto según el principio de finalidad.

Si la ciencia de la naturaleza sólo puede progresar estudiando el «mecanismo» de la naturaleza; si el estudio de los seres vivos de acuerdo con el principio de finalidad no puede ni debe abandonar o dejar de lado el de causalidad mecánica sino que ha de ser compatible con él o al menos no puede refutarlo, ¿por qué, sin necesidad aparente, extiende el principio de finalidad a la Creación entera?, ¿qué nuevos conocimientos pueden obtenerse al hacer esto?

Una respuesta convincente es la siguiente: «hacia el final de su vida, quedaban todavía dos temas pendientes para Kant. El primero se puede resumir, o más bien comprender en una primera aproximación, como la "sociabilidad" del hombre, a saber, el hecho de que ningún hombre puede vivir solo, que los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad. "La compañía es indispensable para el *pensador*" (Kant, I., *Reflexionen zur Anthropologie*, n. 763). Este concepto resulta clave para comprender la primera parte de la *Crítica del Juicio*»[6]. Efectivamente, la ciencia natural, de la que trata la primera *Crítica*, puede hacerla un investigador, y ése fue el caso de Newton, al que tanto admiraba Kant. En la segunda *Crítica* Kant construye una moral, pero la ética es siempre, y más para él, un problema de conciencia, o sea, personal; hasta tal punto que si alguien toma decisiones morales contra ella, incluso aconsejado por personas virtuosas, actúa mal. En ambas, por tanto, la "sociabilidad" del hombre no había sido tratada.

[6] Ibidem, 28.

La primera parte de la *Crítica del juicio*, sobre los juicios estéticos, hace referencia al tema: la naturaleza manifiesta, mediante la belleza, que su fin no es otro que satisfacer las facultades superiores humanas. Aquí el sujeto de la belleza no es el individuo sino la «naturaleza suprasensible» del ser humano, que es común a todos los hombres y distinta de la de otros posibles seres racionales. Por eso los juicios estéticos son universales.

«El otro tema que Kant dejó a un lado es central para la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, tan diferente de la primera que la falta de unidad de la obra ha provocado numerosos comentarios; Baeumler, por ejemplo, se preguntó si era algo más que un "capricho de un hombre anciano" (*Greisenschrulle*). Esta segunda cuestión, planteada en § 67 de la *Crítica del Juicio*, se formula así: "¿Por qué sea necesario que existan hombres?". Esta pregunta es una suerte de preocupación remanente. Son conocidos los tres célebres interrogantes que, según Kant, debe tratar de responder la filosofía: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? En sus seminarios, Kant solía añadir una cuarta pregunta: *¿qué es el hombre?* Y precisaba: "Todas juntas pueden denominarse "antropología" porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última"»[7].

En el pensamiento cristiano medieval la respuesta era evidente: el hombre ha sido creado por Dios, y Dios no tiene más «razones» para obrar *ad extra* que el Amor. Pero si se pierde el sentido de la trascendencia y se tiene en cuenta, como hace Kant frecuentemente, la dureza y los sufrimientos de la vida, la pregunta es no sólo importante sino que es la clave de todo sistema filosófico. De hecho, «en realidad el "por qué" no pregunta por una *causa*: por ejemplo, "¿cómo está formada la vida?" o "¿cómo ha llegado a existir el universo (con o sin un

[7] Ibidem, 30-31.

bang)?". Más bien interroga por el *fin* que tenía todo lo acontecido, y "el fin de la naturaleza misma debe ser buscado por encima de la naturaleza" (*Crítica del juicio*, § 67), el fin de la vida más allá de la vida, el fin del universo más allá del universo. Este fin, como todo fin, debe ser algo más que la naturaleza, la vida o el universo que, por esta cuestión, se ven relegados de inmediato al rango de medios al servicio de algo superior a ellos mismos»[8].

El hombre como fin en sí mismo era algo establecido ya en la *Crítica de la razón práctica*, pero en esa obra Kant trata de cada hombre, del hombre en singular, que además, como ser moral, ha de actuar al margen del mecanismo de la naturaleza.

«Regresemos a la *Crítica del Juicio*. Los vínculos entre ambas partes de la obra son frágiles, pero existen en cierta medida —es decir, en la medida en que puede presumirse que existieron en la mente de Kant— y es evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes. Destacan un par de nexos importantes. El primero es que en ninguna de las partes habla Kant del hombre como ser inteligente o cognoscente... La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad; la segunda, de la especie humana... El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que "como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente" (§ 76), y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento»[9].

El tema de la tercera *Crítica* no es el hombre sino los hombres o, en la segunda parte, la especie humana, especie que como tal pertenece a la naturaleza sensible, no a la suprasensible. Lo que cada hombre debe hacer con su vida está dicho en

[8] Ibidem, 31-32.
[9] Ibidem, 33.

la ética kantiana; pero ¿qué deben hacer los «hombres»? pertenece al ámbito de la naturaleza, no al de la ética.

Así surge en Kant el problema político, «y el hecho sorprendente es que sabía que su filosofía moral no podría ayudarle en esta empresa. Así, se distanció de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a "ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno" y que "no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo (*La paz perpetua*, 38-39)»[10].

Entender el planteamiento de la filosofía política kantiana es fundamental para intentar comprenderla pues, en principio, es desconcertante. En las dos primeras *Críticas* Kant abre un abismo insalvable entre la naturaleza y la libertad, entre la ciencia y la moral: son dos mundos sin relación entre sí: el mundo fenoménico y el nouménico. Esto le condujo a un dualismo incómodo: todas las acciones del hombre pueden explicarse perfectamente por causas mecánicas y, al mismo tiempo, por la libertad. ¿Cómo es posible que lo que no es más que un efecto puramente mecánico sea a la vez fruto de una decisión libre tomada al margen e incluso en contra de las inclinaciones naturales del hombre?

Kant debía unir ambos mundos para evitar la esquizofrenia, tanto más cuando el ideal de la filosofía es el «sistema». Faltaba, pues, una pieza, pero no una pieza cualquiera, sino la clave de la bóveda, la que sostuviera el sistema entero. Y la solución, sorprendente, será hacer de la «naturaleza» la causa del progreso moral de los individuos. La «especie humana» se convierte así en la protagonista de la historia, de la política, del progreso material y moral de la «humanidad», o sea, de aquello

[10] Ibidem, 39.

que cada hombre ha de respetar en sí mismo, de su naturaleza suprasensible.

«Cada vez que se refiere al hombre, es preciso saber si habla de la especie humana o del ser moral, de la criatura racional que podría existir en otras partes del universo o bien de los hombres en su cualidad de efectivos habitantes de la tierra.

»Para resumir, especie humana = humanidad = parte de la naturaleza = sometido a la "historia", a la astucia de la naturaleza = a considerar según la idea de "fin", de juicio teleológico: segunda parte de la *Crítica del Juicio.*

»Hombre = ser racional, sometido a las leyes de la razón práctica que él se otorga a sí mismo, autónomo, fin en sí, perteneciente a un *Geisterreich*, reino de los seres inteligibles = *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la razón pura.*

»Hombres = criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar ("la libertad de pluma") = primera parte de la *Crítica del Juicio*: juicio estético»[11].

Ya se ve que más que unir, la solución kantiana será establecer un tercer sentido de «hombre» con el que pretenderá relacionar los dos anteriores. Pero lo asombroso es que ahora es la naturaleza, la especie humana, la que tiene la primacía, la que hace que los «hombres» puedan convivir en paz y que el «hombre» adelante en el camino de la moralidad. ¿Por qué este giro radical o «copernicano»? ¿Qué trata Kant de explicar con una solución que, a la vista de sus dos primeras *Críticas*, parece un retroceso, una vuelta al «hombre máquina»?

En la *Crítica del juicio* está la clave para entender esta postura. Allí Kant cree que sólo es posible pensar la naturaleza en su conjunto como finalizada respecto al hombre, «pero siempre

[11] Ibidem, 56.

sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final»; o dicho en otros términos, «para encontrar en dónde, en el hombre al menos, hemos de poner aquel *último fin* de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza puede llevar a cabo para preparar al hombre a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final y separarlo de todos los fines cuya posibilidad descanse en cosas que no se pueden esperar más que de la naturaleza»[12].

¿Qué es lo que la naturaleza puede hacer para que el hombre se perfeccione moralmente? ¿Cómo puede ayudar en esta tarea si no es más que un mecanismo? El juicio reflexionante nos permite pensarla como finalizada y, de este modo, darle sentido y dar sentido a la vida política y a la historia de la humanidad. A este respecto los textos de Kant son inequívocos.

Refiriéndose a las continuas guerras entre los Estados, advierte: «¿se espera que, de una confluencia *epicúrea* de las causas eficientes, como las menores partículas de la materia, ensayen, mediante sus colisiones accidentales, toda clase de formaciones, destruidas a su vez por nuevos choques, hasta lograr por fin, *de modo accidental*, una formación tal, que puede mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte, que es muy difícil que suceda nunca!); o se acepta, mucho mejor, que la naturaleza siga aquí una marcha regular que lleve a nuestra especie, paulatinamente, desde el grado inferior de la animalidad hasta el grado supremo de la humanidad, mediante un arte propio, aunque esforzado, y desarrolle en este ordenamiento, aparentemente salvaje, aquellas disposiciones originales de modo completamente regular; o se prefiere que, de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto, nada en general, o al menos nada sensato,

[12] KANT, I., *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, 8ª ed., Madrid, 1999, § 83.

se obtenga, y que continúe lo consabido por siempre sin que se pueda, por tanto, predecir si la disensión, tan natural en nuestra especie, nos deparará al final, aun en un estado de costumbres, un infierno de males en que sean aniquilados, por una bárbara devastación, acaso ese mismo estado y todos los progresos en la cultura logrados hasta el momento (un destino que no se puede detener bajo el gobierno del caso ciego, que es lo mismo, de hecho, que la libertad sin ley, ¡si no se supone un hilo conductor de la naturaleza, ligado en secreto a la sabiduría!? Esto se resume, más o menos, en la pregunta: ¿es razonable aceptar la *finalidad* del establecimiento de la naturaleza en parte y aceptar, en conjunto, la *ausencia de fines*?»[13].

Kant ofrece tres alternativas: el azar rigiendo la historia, la finalidad de la naturaleza y el caos y la destrucción del hombre por el hombre. Como no puede esperarse nada de la acción concreta de los hombres en particular, ni siquiera de los que gobiernan los Estados, es decir, como no es posible pensar que el hombre sea el sujeto de la historia, sólo admitiendo una *finalidad* en la especie humana, como parte de la naturaleza, puede darse sentido a la existencia del hombre sobre la tierra.

Pero la solución «racional» kantiana es bastante irracional: ¿cómo admitir que sea la naturaleza la que salve a la humanidad del sinsentido?, ¿cómo conceder validez racional a un designio secreto de la sabia naturaleza que nadie conoce ni puede conocer sino que es fruto sólo del juicio reflexionante? ¿Salva el problema del sentido de la existencia del hombre el pensamiento de que debe haber un plan benéfico de la naturaleza que se impondrá incluso contra la voluntad de los hombres?

No hay que olvidar que «el Juicio reflexionante puede tan sólo darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería Juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y ésta no se rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, en relación a ésas, es totalmente contingente»[14]. La finalidad ni la tomamos de la naturaleza ni podemos prescribírsela; este principio lo usamos, por decirlo de algún modo, para satisfacción de la propia razón que, sin él, quedaría frustrada al no poder explicar muchos fenómenos naturales.

[13] KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, 84-85.

En estas condiciones, ¿qué valor tiene o puede tener la filosofía política y la filosofía de la historia de Kant? Sencillamente evitar la propia frustración y, en concreto, dar sentido a lo que la razón teórica y práctica no lo encuentra. Pero no puede extrañarnos esta postura; en la *Crítica de la razón pura* quedó establecido que todos nuestros conocimientos son hipotéticos: al razonar usamos las ideas de «mundo», «alma» y «Dios», de un modo meramente regulativo, *como si* conociéramos la existencia de esas tres realidades, cuando en esa misma obra se «demuestra» que dicho conocimiento es imposible. En la *Crítica de la razón práctica* el alma y Dios cobran realidad objetiva, pero sólo en el uso práctico de la razón: son «postulados» que hemos de admitir para que la moral no se venga abajo, para que las leyes morales no sean unas meras quimeras.

Es decir, en la filosofía kantiana la «objetividad» del conocimiento no tiene nada que ver con la verdad, sino que se refiere a su universalidad. Ahora, al aplicar el principio de finalidad a la naturaleza, incluida la humana, Kant cree que, por tratarse de un principio *a priori* y trascendental, su universalidad está asegurada. Pero ¿qué quiere decir esto? Sólo que todos los hombres pueden pensar así la naturaleza, aun sabiendo que no por ello están conociendo algo real; están, simplemente, reflexio-

[14] KANT, I., *Crítica del juicio*, Introducción, IV, 106.

nando, hablando entre ellos, explicándose a sí mismos, unos hechos que la ciencia, tal como la entiende Kant, no puede explicar.

Para una mente tan crítica como la de Kant todo esto suena a un mero juego mental o, como suele decir él mismo, a «sutilizar» sobre temas que desconocemos. La crítica radical aplicada al conocimiento ha triturado la propia facultad de conocer. No queda ya otra cosa que la sutileza del filósofo.

El pesimismo antropológico kantiano

La ética kantiana exige una pureza de intención absoluta; en cuanto se mezcle el más mínimo móvil tomado de la experiencia o de la naturaleza humana, las acciones pierden su valor moral, por más que sean legalmente rectas. La virtud más valorada por Kant es, por eso, la sinceridad con uno mismo: quien se justifica a sí mismo, quien busca excusas para actuar contra su conciencia, se corrompe moralmente. La voz de la conciencia es como la voz de Dios, pura y clara, y no debe ser acallada. Tratar de tranquilizar la propia conciencia es el peor de los males.

La ley moral, además, es posible cumplirla; pero para ello Kant tuvo que admitir como «postulados» la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Pero el postulado de la inmortalidad, tal como lo entiende, remite *ad calendas graecas* la perfección moral del hombre: puede acercarse a ella, pero no la logrará nunca: son dos líneas asintóticas que se encuentran en el infinito.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant se muestra optimista: el hombre está llamado a una perfección moral tal que le inspirará respeto por sí mismo y por los demás. Y además, logrará la felicidad, es decir, la satisfacción de todos sus deseos.

Pero esto es la teoría. ¿Qué piensa realmente Kant sobre los hombres, sobre su conducta, sus móviles concretos y su afán por lograr la perfección moral propia de su naturaleza suprasensible? Los textos no dejan lugar a dudas: Kant es muy pesimista. Los hombres, cada hombre, es un egoísta, un hedonista, un ser gobernado más por sus instintos y tendencias naturales que por su voluntad pura. Y esto por dos motivos: primero, porque el autodominio frente a la propia naturaleza física es casi imposible; y segundo, porque existe lo que él llama el «mal radical», una desviación de la propia voluntad, culpable, libre y adquirida por todos y cada uno de los hombres, que le impide, casi patológicamente, oír la verdadera voz de la conciencia. Es decir, el hombre es malo, si no por naturaleza, sí porque su naturaleza se ha torcido y no es capaz de obrar bien.

Respecto del primer motivo, los textos de Kant son explícitos. «Si se considera la historia como un todo, ¿qué género de espectáculo ofrecería sin la hipótesis del progreso? Según Kant, los términos de la alternativa son, o bien la regresión, que entrañaría la desesperación, o bien la monotonía eterna, que nos haría morir de aburrimiento. Cito el siguiente pasaje para destacar una vez más la importancia del espectador:

"Si es espectáculo digno de una divinidad el de un hombre virtuoso luchando contra las adversidades y tentaciones que inducen al mal, sin arredrarse ante ellas a pesar de todo, también es un espectáculo sumamente indigno (no diré ya de una divinidad, sino del más común de los hombres, siempre que sea bienintencionado) el que ofrece periódicamente el género humano ascendiendo unos cuantos pasos hacia la virtud para recaer poco después, y siempre con igual profundidad, en el vicio y la miseria. Contemplar unos instantes esta tragedia quizá pueda ser conmovedor e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer, pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque están chiflados [¿Están chiflados todos

los actores?], sí se cansa el espectador, que en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual [*Einerlei*]"»[15].

¿Qué le lleva a Kant al optimismo si su pesimismo aumenta cuando analizamos lo que él mismo entiende por «mal radical»? Porque «no se trata solamente de que la naturaleza humana sea *frágil*... Se trata de un mal más profundo y radical, que anida en la misma entraña del corazón humano. No es sólo fragilidad o impureza: es auténtica maldad (*Bösartigkeit*). Es la *vitiositas*, la *pravitas*, o —si se prefiere— la *corruptio* del corazón del hombre. Es como una especie de autonomía para la heteronomía: la inclinación del propio arbitrio libre hacia máximas que sitúan los motivos surgidos de la ley moral *detrás* de otros que no son morales, sino meramente naturales. Se le puede llamar también literalmente "perversidad" (*perversitas*) del corazón humano, porque *invierte* el propio pensamiento moral, de manera que la propia intención moral se encuentra *pervertida* en su raíz»[16].

Aunque la explicación kantiana de la existencia del mal en el hombre, o sea, del pecado original, sea inconsecuente y nada razonable, el hecho es que, para él, «*der Mensch ist von Natur böse*: el hombre es malo por naturaleza. ¡Sorprendente tesis en la pluma del ilustrado por excelencia, temprano admirador de Rousseau!»[17].

Kant carga tanto las tintas que «si buscamos un parangón filosófico de esta caracterización del mal radical, tendríamos

[15] ARENDT, H., *Conferencias*, 98. La cita de Kant en *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, En *En defensa de la Ilustración*, 282.

[16] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona, 2001, 164-165. Estos comentarios se refieren a ideas contenidas en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

[17] Ibidem, 166.

que acudir al *estado de naturaleza*, pero —ciertamente— no en la versión roussoniana, que Kant critica repetidas veces, sino en el uso que de este concepto había hecho Hobbes, a quien ahora Kant cita —implícita o explícitamente— con aprobación»[18].

Es cierto que Kant propone un remedio para este hecho inexplicable y, al mismo tiempo, innegable, pero en su propuesta el hombre «puede salvarse del mal, abrigar esperanza, gracias no a la práctica de las virtudes en sentido clásico, sino a una *revolución en el modo de pensar*, a una ruptura del estrecho cerco del egoísmo natural, para abrirse a una comunidad ética que es el auténtico *pueblo de Dios*. Pero esta propuesta —por más que se revista ahora de un cierto lenguaje religioso— llega demasiado tarde. No contiene nada nuevo respecto a la *Crítica de la Razón práctica* y, además, a través de una crítica a la religión revelada que está más cerca de la trivialidad de Hume o de Voltaire que del trascendentalismo de Fichte, cierra drásticamente la posibilidad de que la salvación le venga al hombre por medio de la gracia divina. Podríamos decir que, en la moral kantiana, el rechazo del valor ético de la naturaleza trae consigo la cancelación del valor religioso de la gracia. Queda sola, de nuevo, una razón autosuficiente y, por ello mismo, del todo insuficiente»[19].

El pesimismo de Kant respecto del hombre se torna optimismo con relación al género humano. ¿A qué se debe este cambio de actitud? ¿En qué se fundamenta? Esto es lo primero que hemos de estudiar para poder comprender, después, su doctrina política y su teoría del progreso indefinido de la humanidad a lo largo de la historia.

[18] Ibidem, 167-168.

[19] Ibidem, 170.

El principio de finalidad como fundamento del juicio reflexionante

La finalidad, según Kant, sólo se da en una voluntad libre: un ser libre actúa siempre por un fin o, de lo contrario, no es libre sino que está determinado por causas mecánicas. Finalidad no significa ausencia de leyes, sino que las leyes son autoimpuestas. Por eso todo ser libre es autónomo. El hombre como ser moral se da su propia ley moral, el imperativo categórico, y gracias a ella entra a formar parte del *reino de los fines*, un mundo suprasensible en el que cada uno de sus miembros es un fin en sí. En dicho reino la ley moral es idéntica para todos, sean hombres o ángeles (si es que existen).

En la ética, por tanto, el principio de finalidad se aplica propiamente. Es cierto que la libertad no puede demostrarse, pero hay que admitirla «necesariamente» ante el hecho de la conciencia moral, hecho que puede constatar cualquier hombre en sí mismo, ya que se trata de un *factum rationis*.

Pero ¿qué otro uso puede hacerse de este principio para conocer algo, ya sea la naturaleza, la belleza o la historia? La respuesta la da Kant en uno de sus opúsculos cuando señala que «*orientarse* significa, en la propia acepción de la palabra, encontrar, en un lugar del mundo dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, en particular el de la *salida* del sol... Pero, al efecto, necesito en absoluto el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*; a saber: la de la mano derecho e izquierda... En consecuencia, me oriento *geográficamente*, aun con todos los datos objetivos del cielo, sólo mediante un fundamento *subjetivo* de distinción»[20].

[20] KANT, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *En defensa de la Ilustración*, 167-168. Al hacer del espacio una intuición pura, para Kant «el espacio no es racional. Sin embargo, distinciones como la de recta y distancia —o izquierda y derecha— se fundan en el espacio. Estas observaciones kantianas son objetables desde varios puntos de vista... Desde el mismo planteamiento de Kant,

Kant añade: «puedo ampliar aún más este concepto, que consistiría, entonces, en la facultad de orientarse no sólo en el espacio, es decir, matemáticamente, sino en el pensamiento en general, es decir, *lógicamente*. Puede adivinarse fácilmente por analogía que ésta será una tarea de la razón pura, la de dirigir su uso cuando quiera extenderse, de los objetos conocidos (de la experiencia), más allá de todos los límites de la experiencia sin encontrar, en absoluto, objeto alguno de intuición, sino sólo espacio para ella... Este medio subjetivo, que todavía permanece, no es otro que el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón»[21].

¿Qué quiere decir Kant con esto? ¿A qué territorio, más allá de la experiencia, se refieren estas palabras sobre la *orientación* del pensamiento? La respuesta es inmediata: «donde no es tan arbitrario que se quiera o no juzgar algo con determinación, donde una exigencia real, y tal que depende de la razón en sí, hace preciso juzgar y, sin embargo, nos limita la falta de saber respecto a los elementos requeridos para el juicio, es precisa una máxima según la cual emitir nuestro juicio; pues la razón quiere ser satisfecha alguna vez»[22].

La sinceridad de Kant es indudable: la razón *exige* un *norte*, un criterio para orientarse cuando trata de extenderse más allá de lo sensible. Pero, ¿por qué la razón prueba a ir más allá de los fenómenos? ¿No le basta con la ciencia de la naturaleza y la

la contraobjeción es ésta: ¿cómo distinguir el esquema de la mano derecha, del de la izquierda, si el concepto de ambas es el mismo?... Kant considera el espacio en tanto que construido, pero si imaginar es un acto y la imaginación es una facultad reobjetivante, hay una génesis del espacio, no intelectual, pero sí imaginativa. El espacio no es un objeto dado, sino una ley de reobjetivación uniforme... Su interpretación del espacio es incorrecta... porque el espacio no funda las figuras, si tanto el espacio como las figuras son reobjetivaciones. Además, si las figuras son más formales que el espacio, no se ve cómo puede fundarlas». POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 81-82 y nt. 3.

[21] Ibidem, 169.

[22] Ibidem.

ética? Además de lo «necesario» (la física y la ética), hay cosas contingentes que plantean un reto a la razón. La idea de Dios aparecía tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica*, «pero no es sólo que nuestra razón sienta ya una exigencia de poner el *concepto de lo ilimitado* como fundamento del concepto de todo lo limitado y, con ello, de todas las otras cosas; también esta exigencia vale en la presuposición de su existencia, sin la cual la razón no puede indicar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y menos de la finalidad y orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable (en lo pequeño, porque nos resulta cercano, aún más que en lo grande). Sin admitir un autor inteligente, ni siquiera se puede indicar, sin caer en puros absurdos, un fundamento *comprensible* de esto; y, aunque no podemos *demostrar* la imposibilidad de una finalidad semejante sin una primera *causa inteligente*..., aún queda, en esta falta de evidencia, un fundamento subjetivo suficiente de su *aceptación*, en el hecho de que la razón *exige* presuponer algo que le resulte comprensible con lo que explicar este fenómeno dado, puesto que todo aquello a lo que la razón, por el contrario, puede unir un concepto, no puede cumplir esta exigencia»[23].

Es una *exigencia* de la razón buscar una explicación a todo, incluido lo contingente, lo que existe pero podría no existir, y ahí se incluyen, primero, la existencia de los seres de la naturaleza y de la especie humana, y segundo, la finalidad y el orden de la naturaleza. Para *orientarse*, la propia razón ha de aportar un fundamento *subjetivo*.

[23] Ibidem, 171-172. En el pensamiento cristiano medieval Dios es también el fundamento último del conocimiento, pero no la *idea* de Dios sino Dios como causa del mundo, y las causas o son reales o no son causas: «cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural». SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 12, a. 1. «El alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada en el alma, como en un espejo, por los primeros principios; de donde se sigue que la primera verdad es superior al alma». Ibidem, *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 ad 1.

En la física la idea de Dios tiene un uso *regulativo*; en la ética es un *postulado* de la razón pura. En ambos casos la idea de Dios se usa para fundamentar lo «necesario», pues las leyes de la naturaleza y el imperativo categórico no son hipotéticos. Pero ¿qué uso debe hacerse de la idea de Dios en lo contingente y en «la finalidad y orden que la razón encuentra por todas partes en un grado tan admirable»? La respuesta se encuentra en la *Crítica del juicio*.

Tres fórmulas del principio de finalidad

La idea de Dios, y con ella el principio de finalidad, es el punto de apoyo de toda la filosofía trascendental kantiana. La ciencia y la ética adquieren sentido gracias a ella. Pero cumple la misma función en la tercera *Crítica*. Kant insiste en que el juicio reflexionante no nos da a conocer nada; su sentido es «explicar» aquello que no tiene cabida en las dos *Críticas* anteriores, aunque en realidad su uso es mucho más importante del que podría esperarse en principio.

En los juicios reflexionantes el sujeto cuenta con lo particular que, por tanto, procede siempre de la experiencia, pero no encuentra una ley universal que explique esos datos. Sin embargo, el sujeto no se contenta con una lista inconexa e incomprensible de hechos. Gracias al principio de finalidad, la razón logra «explicar» su sentido. La explicación es siempre hipotética, no puede ni probarse racionalmente ni comprobarse mediante la experiencia. Pero la razón, de este modo, se siente satisfecha, porque logra que no exista ningún ámbito de la realidad que le sea refractario.

Los «hechos» a los que se aplica el principio de finalidad son de tres tipos: primero, la belleza, que se da siempre en un objeto concreto. En segundo lugar, en los seres vivos, en cada uno de ellos; como las explicaciones mecánicas fracasan en este tipo de seres, la finalidad «interna» permite concebirlos como efecto de una intención inteligente. Pero en este caso la finalidad se aplica uno por uno a cada ser vivo: la finalidad es propia de cada viviente. Por último, Kant aplica el principio de finalidad a la «creación» en su conjunto: se trata ahora de buscar el sentido de la naturaleza.

Pero el principio de finalidad, en cada uno de estos tres casos, adquiere una formulación distinta. Referida a la belleza, advertimos en ella una «finalidad sin fin», es decir, una finalidad que no se propone otra cosa que provocar el libre juego de las facultades en el sujeto y, con ello, el sentimiento de gusto. «Objetivamente» la belleza no aporta nada al objeto bello: no por serlo es más perfecto, al contrario, la belleza aparece como un despilfarro de la naturaleza. Pero en el sujeto produce un sentimiento muy elevado: se «siente» superior a la naturaleza, «siente» y gusta del uso *puro* de sus facultades y, en definitiva, hace que el sujeto sepa de sí mismo, sin concepto, más de lo que podía saber por la física o la ética.

Aplicado a los seres vivos, la finalidad se manifiesta como finalidad «interna»: el ser vivo es de tal naturaleza que el todo está en función de las partes y las partes en función del todo. Tan válido es afirmar que tiene ojos para ver y así lograr sobrevivir, como que la vida del viviente tiene por fin que vea y desarrolle esa función vital. En cierto modo el ser vivo es un fin en sí mismo.

Respecto de la creación, la finalidad es «externa»: ningún ser de la naturaleza puede ser considerado como fin. Sólo el hombre, no como ser físico, sino como ser moral, puede ser pensado como fin final. La naturaleza entera debe pensarse, para que adquiera sentido, como dirigida a producir el conjunto de condiciones materiales que hagan posible el progreso moral de la humanidad.

¿Cómo es posible que los seres físicos colaboren en un fin no físico? ¿Cómo pensar la finalidad de la naturaleza respecto de un ser moral? La respuesta de Kant es que la naturaleza favorece el desarrollo de la «cultura», o sea, que el hombre no viva en la naturaleza sino en un mundo construido por el propio hombre. La naturaleza, pensada de este modo, es elevada a un fin que le trasciende: su sentido está más allá de lo físico o biológico porque, indirectamente, está en relación con el fin moral del hombre.

En los juicios reflexionantes lo dado es lo particular; lo que se busca es una ley general. Aunque el ser moral sea siempre el individuo, la cultura es común a todos los hombres o, al menos, a un pueblo. El curso de los fenómenos naturales es en este caso lo «concreto»; la «cultura» es, en cambio, lo general, la ley que hace posible explicar el sentido de dichos fenómenos, no sincrónicamente sino diacrónicamente. Puesto que la cultura es intrínsecamente «histórica», la naturaleza marca indirectamente el sentido del curso histórico, el cual, a su vez, hace posible el perfeccionamiento moral de la humanidad, y eso al margen de que algunos o muchos individuos sigan viviendo inmoralmente.

Si el principio de finalidad, que depende de la idea de Dios, no tiene valor objetivo; si los juicios reflexionantes no amplían lo más mínimo nuestros conocimientos, ¿qué sentido tiene la *Crítica del juicio*?, ¿qué aportan estas «reflexiones» al conocimiento de la realidad y al conocimiento del sujeto? Y, en concreto, ¿qué aportan a la historia y a la filosofía política?

La finalidad y el pensamiento

En el artículo sobre cómo orientarse en el pensamiento Kant apela a la idea de Dios, y con ella al principio de finalidad, como criterio subjetivo. Aunque el fundamento sea el mismo en ambos casos —Dios—, el hecho es que él mismo ha

abierto una brecha insalvable entre la naturaleza y la libertad, el objeto y el sujeto, lo sensible y lo suprasensible. El hombre, «por una parte como fenómeno, no es más que un objeto entre la infinidad de los objetos de la naturaleza y como ellos totalmente determinado por los encadenamientos necesarios de la causalidad física: esto es lo que nosotros podemos conocer. Por otra parte, en cuanto es también una realidad en sí, se sustrae a toda determinación temporal y a todo enlace de la sucesión por el concepto de causalidad: esto es lo que su naturaleza moral nos hace saber necesariamente de él, aunque no podamos conocerlo. Ahora bien, nos dice Kant, esta causalidad física según la necesidad, y esta causalidad metafísica por libertad, *se unen en el mismo efecto*, de suerte que el carácter inteligible de cada uno debe "poder ser concebido conforme a su carácter empírico" y que este último puede ser considerado como "el esquema sensible" del primero»[24].

Ambos mundos tienen que estar relacionados, y no de cualquier manera, sino que el sensible debe reflejar, de algún modo, el suprasensible. El mundo sensible no es más que un «fenómeno» que aparece al pensamiento; el suprasensible no aparece nunca, pero puede y debe ser pensado como el auténtico, como aquél al que realmente pertenece el hombre como ser pensante.

«Sin embargo, esta correlación entre nuestra fenomenalidad empírica y nuestra voluntad moral no es tan simple como Kant hubiera podido hacérnoslo esperar en su famosa resolución de la tercera antinomia. Pues si en toda ocurrencia, el comportamiento de todo hombre esquematiza de algún modo el uso inteligible que ha hecho de su libertad, sin embargo no podremos saber nunca si la acción que observamos es simple-

[24] Grimaldi, N., *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, «Anuario Filosófico», XXVI, 1993, 81.

mente conforme a la moralidad o ha sido realizada únicamente por respeto a la ley moral... Por lo demás, por respetuosos que pudiéramos ser de la ley moral, un segundo problema es el de comprender cómo la acción libre de una voluntad autónoma y puramente inteligible puede inscribirse y situarse en la serie continua y necesariamente determinada de todos los fenómenos»[25].

No basta con decir que ambos mundos concuerdan siempre, que no hay un hiato insalvable entre ellos; es preciso explicar cómo es posible esa correspondencia, dar razón de ella, encontrar el punto de tangencia entre ambas. De lo contrario la postura kantiana no sería siquiera hipotética: sería, más bien, dogmática. Dicho drásticamente: o se encuentra el puente que une ambos mundos, o el sistema kantiano se hunde.

La sociedad de los espíritus

La *Crítica del juicio* debe cumplir esta función. «Para que la razón pudiera recobrar la esperanza, sería necesario, pues, en primer lugar, que recibiera la seguridad de que es posible un juicio absolutamente desinteresado; en segundo lugar, que el orden de la naturaleza y de la necesidad acoja el orden del espíritu y de la libertad; y finalmente que, por su presencia misma, ciertas intuiciones empíricas puedan, a falta de hacer sentir, al menos hacer presentir el sentido de sus principales intereses... este es precisamente el estatuto del arte en Kant»[26].

La solución kantiana es ingeniosa: aunque la razón se mueve siempre por un «interés», debe haber un conocimiento, o mejor, un sentimiento, absolutamente desinteresado: aquel

[25] Ibidem, 82-83.
[26] Ibidem, 83.

en el que el sujeto moral se «siente», al mismo tiempo, como legislador de la naturaleza. Se trata de un sentimiento, no de un conocimiento, en el que la naturaleza aparece al mismo tiempo como finalizada pero sin fin, es decir, sin que la razón pueda concretar mediante un concepto cuál es dicho fin. Finalidad sin fin, dice Kant. Finalidad porque la belleza provoca el sentimiento de gusto, pero sin fin porque en realidad no es más que «ocasión» para que el sujeto se complazca en sí mismo como superior a ella en cuanto ser libre.

«Afirmar la belleza de un objeto, es reconocer en la simple reflexión sobre su forma la causa del placer que de él obtenemos y por consecuencia reconocer reflexivamente la finalidad de este objeto. En efecto, todo sucede entonces como si alguna secreta convivencia uniera la naturaleza y el espíritu, de suerte que una forma de la naturaleza estuviera destinada al espíritu y que el espíritu debiera recibir de la naturaleza la ocasión de su propio cumplimiento»[27].

La belleza es «objetiva» porque es universal y sólo por eso, pues no hay ningún concepto capaz de explicar qué es lo que, en el objeto, la provoca. En cierto modo, el juicio reflexionante, aunque toma como ocasión los fenómenos, es puramente racional; por eso, «al experimentar subjetivamente un placer como universal y como necesario, es la humanidad la que sentimos convocada y reunida alrededor de nosotros, pero no la humanidad empírica y carnal, sometida al amor de sí y a la ley de la sensibilidad: comulgando con nosotros en este mismo júbilo contemplativo, es la libre sociedad de los espíritus cuya fraterna y secreta presencia presentimos alrededor nuestro; se trata de la gran reunión de la Iglesia invisible»[28].

[27] Ibidem, 84.
[28] Ibidem, 86.

La sociedad civil

Quizás ahora, después de valorar el objetivo propuesto por Kant al tratar sobre el arte y la belleza, sea más fácil hacerse una idea del sentido de la *crítica del juicio teleológico,* pues «la primera parte de la *Crítica del juicio* nos parece una indispensable propedéutica de la segunda, pues muestra sobre la base de una experiencia común, que es la del arte, que la causalidad mecánica puede efectivamente conspirar con la causalidad final, el orden de la necesidad acoger las obras de la libertad, y la naturaleza, secretamente, preparar el advenimiento de lo sobrenatural»[29].

El punto de vista de Kant ha cambiado en la segunda parte de esta obra: se sabe que la *Crítica del juicio,* en principio, iba a tratar sólo sobre el juicio estético, pero de hecho añadió una segunda no prevista que, sin embargo, cobra ahora tanto o más valor que la primera pues «ya no queda más que llevar a cabo la Crítica del juicio teleológico para mostrar, a través de la Historia inmemorial de la vida, que la causalidad mecánica concurre por doquier con la causalidad final, y que la naturaleza tiende hacia el Hombre, en tanto que por sus fines últimos el Hombre tiende hacia lo sobrenatural»[30].

El objeto bello es único e irrepetible, un caso singular, un prodigio de la naturaleza. La belleza congrega a la humanidad aunque la contemplación de dicho objeto se prolongue de generación en generación. Cada hombre se siente miembro de la sociedad libre de los espíritus. Pero queda por resolver el grave problema de la sociedad terrena, la sociedad civil. En ella deben reunirse todos los hombres de una misma generación con los de las siguientes, y no sólo como espíritus sino, al mismo

[29] Ibidem, 93.
[30] Ibidem, 94.

tiempo, como miembros de una especie biológica, natural, y como miembros de la sociedad espiritual. ¿Es posible «pensar» semejante unidad?, ¿cómo hacer compatible el mal con el bien, el egoísmo con el olvido de sí, lo particular y lo general, la guerra y la paz?

Si Kant no lograra acertar con la respuesta adecuada su filosofía acabaría en un fracaso. La *Crítica del juicio* prepara el terreno; los opúsculos políticos e históricos, sin llegar a desarrollar por completo este último tramo del sistema, dan la clave para construirlo.

IV. La filosofía de la historia

El desinterés: la visión del espectador

Orientarse en el pensamiento evitando el «entusiasmo» y el «fanatismo»; eso es lo que la idea de Dios y el principio de finalidad hacen posible. Pero, ¿cómo llevar a cabo una filosofía de la historia si el futuro es contingente, si depende de la libertad de los hombres y no disponemos de datos porque aún no ha ocurrido?

Para responder a estas preguntas hay que tener presentes algunas ideas que Kant expone como evidentes. La primera es capital para comprenderlo: «me vienen a la mente dos ideas específicamente kantianas. La primera se halla implícita en aquello que la Ilustración llamaba progreso... El progreso es el progreso de las especies y, por lo tanto, resulta poco provechoso para los individuos. Sin embargo, la idea de progreso en la historia considerada como un todo, y para la humanidad en su conjunto, implica descuidar lo particular y dirigir en cambio la atención hacia lo "universal" (como recoge el título de la "Idea de una historia *universal*" [en clave cosmopolita], en cuyo contexto lo particular adquiere sentido frente al todo, cuya existencia presupone lo particular. Esta evasión, por así decirlo, desde lo particular, en sí mismo carente de significado, hacia lo uni-

versal, de donde extrae su sentido, no es algo propio de Kant... Pero en Kant también se encuentra con frecuencia la idea de que la guerra es necesaria, que las catástrofes y, en general, los males y los sufrimientos existen para la producción de "cultura". Sin ellos, los hombres retornarían al estado de brutalidad regido por una mera satisfacción animal»[1].

Es decir, la filosofía de la historia se refiere a la «especie humana» como especie biológica; la filosofía de la historia, en este sentido, forma parte de la historia de la naturaleza: élla es su sujeto, no los individuos que la forman, élla es la protagonista.

La consecuencia inmediata de esta primera tesis es que quienes hacen la historia no saben lo que hacen o, dicho de otro modo, que sólo un espectador imparcial y «desinteresado» puede captar el sentido de la historia: «el espectador, al no estar implicado, puede reconocer el designio de la providencia, o naturaleza, que permanece oculto para el actor. Así, por un lado tenemos el espectáculo y el espectador y, por otro, los actores y los acontecimientos singulares y todo lo que sucede de modo contingente y fortuito»[2].

Nos encontramos de nuevo con la idea de «desinterés», que era fundamental en la contemplación de la belleza y que, como se ve, es también indispensable para advertir el designio de la naturaleza. Refiriéndose a la valoración que hace Kant de la Revolución francesa, H. Arendt concluye que «si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu habría aparecido como un criminal. Si, por su "deber moral", hubiese olvidado su discernimiento como espectador, habría llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas u ocupadas en los asuntos públicos: un loco idealista»[3].

[1] ARENDT, H., *Conferencias*, 54-55.
[2] Ibidem, 99.
[3] Ibidem, 102-103.

Los hombres actúan de diversos modos, unas veces bien y generalmente mal, pero la historia sigue su curso al margen e incluso en contra de la voluntad de los actores. Libertad y naturaleza van unidas, pero esto sólo puede apreciarlo el filósofo, el espectador «desinteresado» que no se inmiscuye en las luchas fratricidas entre los hombres. El juicio reflexionante, como en el caso de la belleza, nos sitúa por encima de lo particular, ya sean hechos concretos, intenciones morales, planes de guerra y de paz, proyectos políticos de los gobernantes, etc., y nos sitúa en un plano más alto, allí donde naturaleza y libertad coinciden: es como la visión de la providencia.

La razón de este desinterés es fundamental en el pensamiento kantiano: «"filosofar", la actividad pensante de la razón que trasciende los límites de lo cognoscible, los confines del conocimiento humano, es para Kant una "necesidad" general de la humanidad, la necesidad de la razón en tanto que facultad humana. Ésta no se opone a la mayoría. (Si existe en Kant una frontera entre los pocos y los muchos, se trata sobre todo de una cuestión de moralidad: el "punto débil" del género humano es la mentira, entendida como una suerte de autoengaño. La minoría, los "pocos", son aquellos que son honestos consigo mismos). Con la desaparición de esta distinción ancestral ocurre algo curioso. El filósofo deja de estar preocupado por la política, ya no tiene interés alguno por ella; desaparece el interés personal y la búsqueda de un poder o de una constitución capaz de proteger al filósofo de la multitud»[4].

En la ciencia y en la ética el hombre se mueve por los intereses de la razón, de los cuales el práctico es el supremo. Respecto de la belleza y de la historia, el desinterés es imprescindible para comprender su sentido. ¿A qué se debe este hecho?

Basta recordar algunas ideas ya estudiadas para caer en la cuenta: el juicio reflexionante no nos da a conocer nada, pero

[4] Ibidem, 59-60.

es fundamental para que la razón adquiera coherencia consigo misma: admitir la idea de Dios no deriva ahora de ningún «interés» sino, como decía Kant en el opúsculo sobre cómo orientarse en el pensamiento, es una «exigencia racional» y el ideal de la razón es el «sistema».

Esto quiere decir que aunque la historia trate sobre la «especie humana», aunque su «objeto» sea natural, su «sujeto» no lo es, entendiendo por sujeto al filósofo, no al actor. «Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que "es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama "prejuicio", y la Ilustración es ante todo "liberación del prejuicio"… El "modo de pensar extensivo" es el resultado de abstraerse de las "limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio", de ignorar las "condiciones subjetivas del juicio […] que limitan a muchos, esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más "general" será su pensamiento…; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo, no nos dice cómo *actuar*; no indica cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un "punto de vista general"»[5].

El sistema no es de nadie, no tiene sujeto, porque es de todos: es, en cierto sentido, impersonal, «desinteresado», puro pensamiento que excluye la acción y el compromiso.

---

[5] Ibidem, 85-86.

La filosofía de la historia kantiana es, pues, no ya el «sentimiento» subjetivo de quien contempla la belleza y se sabe miembro de una comunidad de seres inteligentes, sino el «sentimiento» objetivo de la humanidad, de un tipo particular de seres inteligentes. Quien contemple la historia desapasionadamente, como espectador, comprenderá que la especie humana es el fin final de la naturaleza, a pesar de que los individuos se empeñen con frecuencia en maltratarla incluso en sí mismos. De este modo física, ética, sociedad, derecho y política forman una unidad, un sistema que comprende la historia entera de la humanidad.

La cultura

¿Cómo contribuye la naturaleza al progreso? ¿Cómo cumple su fin, que no es otro que la perfección del hombre como ser moral? Debe haber una armonía entre la naturaleza y la moralidad, pero esa correspondencia no puede ser directa, es decir, no será la naturaleza la que haga que el hombre mejore moralmente, porque en ese caso la autonomía humana quedaría reducida a la nada. La respuesta de Kant es que «para encontrar en dónde, en el hombre al menos, hemos de poner aquel *último fin* de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza puede llevar a cabo para preparar al hombre a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final y separarlo de todos los fines cuya posibilidad descanse en cosas que no se pueden esperar más que de la naturaleza»[6].

La naturaleza contribuye a la moralidad negativamente: ayudando u obligando al hombre a distanciarse de ella para que, de ese modo, se dirija rectamente hacia su fin moral, fin que no tiene nada que ver con la naturaleza, como Kant esta-

---

[6] KANT, I., *Crítica del juicio*, § 83, 418.

bleció en la *Crítica de la razón práctica*. La naturaleza, por decirlo de otro modo, aguijonea al hombre, le pone trabas para que no se instale en ella, para que no la considere como su «mundo» sino que la trascienda y se dirija hacia el mundo suprasensible al que pertenece en cuanto ser moral.

Más explícito es el siguiente texto: «la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)»[7].

Aquí aparece otra idea que amplía la finalidad de la naturaleza: no contribuye al fin moral de los individuos, sino al de la «especie humana» en general obligándola a desarrollar la cultura. En realidad, por tanto, es la «especie humana» la que es el fin final de la naturaleza, pero sólo porque la especie como tal puede, por sí misma, producir las condiciones adecuadas —la cultura— que hagan posible la moralidad de cada uno de sus miembros. De paso Kant ha explicado qué entiende por cultura; como acabamos de leer, consiste en «la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad)».

El fin supremo para el hombre es la conjunción de la perfecta moralidad con la felicidad. La felicidad ni está en nuestras manos ni debemos buscarla voluntariamente porque impediría la moralidad, llevaría al egoísmo y desviaría a la voluntad del imperativo categórico. Esto quiere decir, entonces, que la naturaleza no contribuirá a la felicidad del hombre en esta vida, sino a su fin moral.

---

[7] Ibidem.

La cultura es obra del hombre: aquello que él mismo «cultiva», tanto en su interior como en la naturaleza. Hacer que la naturaleza no sea un estorbo para la cultura es, en parte, obra de la propia naturaleza, y en parte, obra del «género humano» si libremente se decide a perseguir su perfección. ¿De qué manera puede la naturaleza contribuir a la cultura si por un lado no debe estorbar la obra del hombre y por otro el hombre como especie es su fin final?

Hay un opúsculo de Kant que desarrolla con cierta extensión este tema; es el titulado *Comienzo presunto de la historia humana*, publicado en 1786. Aunque, como indica su título, se trate de una *presunción*, Kant explica cómo pudo ser el paso del hombre como un animal más al hombre como ser racional y libre. Esta obra tiene cierto paralelismo con el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, pues Kant hace ver que el paso del estado de naturaleza al estado civil ha sido, al mismo tiempo, un mal y un gran bien: «esta marcha [del estado natural al racional y libre], que para la especie es un *progreso* de peor a mejor, no es lo mismo para el individuo. Antes que la razón despertase, no había mandamiento ni prohibición, ni tampoco infracción; pero, cuando comenzó su tarea y, débil como es, llegó a inmiscuirse con la animalidad y todo su vigor, hubieron de surgir males y, lo que más irrita, con la razón más cultivada, vicios que eran por completo extraños al estado de ignorancia, o sea de inocencia». Concretamente, «el primer paso fuera de este estado fue, por el lado moral, una *caída*; por el físico, el resultado de esta caída fue una multitud de males no conocidos por la vida, en consecuencia, un *castigo*. La historia de la *naturaleza* comienza, por tanto, con el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* con el mal, pues es la *obra del hombre*. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, una modificación semejante fue una

pérdida; para la naturaleza, que dirige su fin respecto al hombre en relación con la especie, fue un logro»[8].

Respecto de la naturaleza, la humana es una especie más, una especie que forma parte de ella, y así es como debe entenderse que es su fin final. Pero como, al mismo tiempo, el hombre ha escapado del control de la naturaleza, es decir, como es libre, lo que la naturaleza hace a favor de la especie humana contradice a la libertad. Pero este conflicto entre naturaleza y libertad es muy positivo, pues obliga al hombre, como ser libre, a luchar continuamente por liberarse, por «emanciparse» de la naturaleza de la que surgió. Esa lucha, que no acabará nunca y que lleva consigo continuos sufrimientos y penalidades, es precisamente la cultura.

La marcha de la historia

Como el sujeto de la historia no es el hombre sino el «género humano», es posible, aplicando el principio de finalidad, hacerse una «idea» de su desarrollo y su progreso. «Aunque pueda tenerse con propósito metafísico un concepto de la *libertad de la voluntad*, sus *fenómenos*, las acciones humanas, como cualquier otro acontecimiento natural, están determinados por leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace esperar, por profundas que puedan ser sus causas remotas, que, al observar el juego de la libertad de la voluntad humana *en grande*, se pueda descubrir en ella una marcha regular; igual que se puede llegar a conocer en el conjunto de la especie, como un desarrollo en marcha constante, aunque lenta, de sus disposiciones originales, aquello que se ofrece confuso e irregular a la mirada en los sujetos particulares»[9].

Kant pone, como ejemplo, los matrimonios, los nacimientos y las defunciones. Aunque dependan, al menos los matrimonios y los nacimientos, de la voluntad de los hombres, pueden hacerse cálculos (hoy diríamos estadísticas) que luego se cumplen porque «suceden según leyes naturales estables»[10]. Pero su «idea» de la historia no se basa en la estadística sino, como se ha dicho, en el principio de finalidad, el único que sirve para «orientarse» en el pensamiento.

De acuerdo con este punto de vista, Kant señala un «hilo conductor» de la historia que resume en nueve frases o principios. De momento nos interesan sólo las cinco primeras.

La primera frase dice así: «*todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*». Lo malo del caso es que, según Kant, este principio no es hipotético ni se funda en el principio de finalidad sino que «lo demuestra en todos los animales tanto la observación exterior, como la interior o desarticuladora»; pero a continuación recurre, como si lo anterior no fuera suficiente, a la finalidad: «un órgano, que no ha de ser usado; un ordenamiento, que no alcanza su fin, constituyen una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza. Pues, si nos apartamos de este principio, ya no tendremos una naturaleza legal, sino una naturaleza que juega sin finalidad»[11].

Esta mezcla de «demostración» y finalidad, referida a la historia, tiene, en este caso al menos, una justificación, y es que, referido a los animales, Kant piensa que ese principio se puede

[8] KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, en *En defensa de la Ilustración*, 153-154.

[9] KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, 73.

[10] Ibidem.

[11] Ibidem, 75.

aplicar no sólo al «género» sino a los individuos. Por eso, respecto del género humano sienta el segundo principio.

«*En los hombres* (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), *aquellas disposiciones naturales que aspiran al uso de su razón deben desarrollarse por completo sólo en la especie, pero no en el individuo*». También en este caso recurre a la experiencia cuando argumenta que «la misma razón tampoco obra instintivamente, sino que necesita ensayos, ejercicio y aprendizaje para progresar paulatinamente, de un grado en otro del entendimiento. Por ello, cada hombre habría de vivir un tiempo desmedido para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales», a lo que hay que añadir que «en una criatura [la razón]... no conoce límites a sus proyectos»[12].

Pero el valor de la experiencia, ahora, sirve sólo negativamente, para indicar que los individuos no desarrollan completamente sus disposiciones. Esto puede «observarse», pero ¿cómo añadir que en la especie sí se dará dicho desarrollo? El argumento, a la vista de la «irracionalidad» y falta de propósito con que actúan muchos hombres, es que «de lo contrario, las disposiciones naturales deberían ser consideradas, en su mayor parte, como inútiles y sin finalidad, lo que cancelaría todos los principios prácticos, de modo que la naturaleza, cuya prudencia debe servirnos de principio fundamental al juzgar el resto de asuntos, llegaría a ser sospechosa, por el hombre sólo, de empeñarse en un juego infantil»[13].

¿Nos encontramos otra vez ante un círculo de círculos, como sucedía en la *Crítica de la razón pura*? Por exigencia de la razón aplicamos el principio de finalidad a la naturaleza y obtenemos la conclusión de que el hombre es el fin final, y a continuación, para que la «especie humana» no resulte absurda, la usamos como argumento para sentar el principio de finalidad en la naturaleza entera. ¿Es la naturaleza la que actúa mirando al hombre o es el hombre el que no puede dejar de ser racional para que la naturaleza no pierda su sentido?

Cuando se pierde de vista el sentido trascendente de la vida humana, es decir, cuando se la sitúa como fin final de la creación, no es posible evitar el círculo vicioso, porque el hombre necesita de la naturaleza tanto como ésta del hombre. Es cierto que el fin moral del hombre es la perfecta conformidad de su voluntad con el deber, pero también lo es que, si fuera sólo ése, la vida carecería de sentido. Kant añade, por ello, que el bien supremo consiste en la conjunción de la moralidad y la felicidad, entendida como la plena satisfacción de todos los deseos. Así fue como llegó al postulado de la existencia de Dios, que nos daría el premio de la virtud. Sin felicidad, por tanto, las leyes morales se tornarían meras quimeras y la vida humana absurda y contradictoria.

La «exigencia de la razón» para «orientarse» en el pensamiento aparece ahora como lo que realmente es: un subterfugio de la propia razón para no acabar en la irracionalidad. Al no tener más fin que ella misma, la razón ha de cerrar el círculo de sus conocimientos y sus intereses enroscándose sobre sí misma. Mientras no salga del círculo, el engaño funciona, pero para ello es preciso abandonar la «sinceridad» con uno mismo, es decir, la virtud suprema, la que hace que el hombre sienta respeto por sí mismo[14].

---

12 Ibidem, 75-76.

13 Ibidem, 76.

14 «La voluntad es autónoma y Dios aparece como postulado, porque la fidelidad a sí misma de la voluntad es absolutamente meritoria... Pero, sobre todo, la autonomía de la voluntad comporta su aislamiento, de manera que sólo avista a Dios desde su propio carácter meritorio. Así, pues, postular a Dios equivale a subordinarlo a la voluntad, a afrontarlo en su mismo nivel. Dios no trasciende el yo volente». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, 37.

Hasta ahora el hombre es, en todos los sentidos, un mero espectador de sí mismo; no sólo el filósofo, sino incluso los «actores», aparecen situados en el patio de butacas. A partir de la tercera frase, en cambio, Kant inicia el espectáculo de la marcha de la humanidad.

Dice así: «*la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón*»[15].

«La naturaleza ha querido»: el género humano, como parte de la naturaleza, depende de la finalidad de ésta, que es la que le ha asignado una tarea y un fin. De entrada seguimos teniendo a la naturaleza como «sujeto» de la historia. Pero lo que «ha querido» es que el hombre (el género), tome la iniciativa y se convierta en el protagonista de su vida, en «todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal». Como ejemplos concretos de las tareas que el hombre debe realizar, Kant señala los siguientes: «procurarse sus víveres, su cobijo, su seguridad exterior y defensa (para lo que la naturaleza no le dio los cuernos del toro, ni las garras del león, ni los dientes del perro, sino sólo sus manos), todo el recreo que hace agradable la vida, su misma intuición y sagacidad, e incluso la bondad de su voluntad, debían, en conjunto, ser obra suya».

Lo que Kant quiere decir, en definitiva, es que el hombre, como fin final, «obtuviera él solo todo el mérito y no debiera agradecérselo sino a sí mismo; como si concerniese al hombre más su *propia estimación* racional que cualquier bienestar»[16]. El

[15] KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, 76.
[16] Ibidem, 77.

fin final de la naturaleza, por tanto, está en la plena autonomía del ser humano, en que se emancipe de la naturaleza y se sitúe por encima de ella. Y para lograrlo no escatimará ningún medio, pues la cuarta frase trata sobre el modo como la naturaleza actúa sobre el hombre.

«*El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas*»[17]. Una aclaración importante hace Kant: «entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad»; y añade: «esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana».

Podría decirse, por tanto, que el hombre es tan social por naturaleza como insocial. Como «animal» el hombre es insociable; como «racional» es social; la racionalidad sitúa al hombre por encima de la naturaleza, pero a costa de una lucha continua consigo mismo y con los demás. Vencer en esa batalla hará que el hombre alcance la perfección moral, pero para ello ha de construirse un mundo propio, el mundo de la cultura: «¡dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente impedidas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia. Él quiere vivir tranquilo y divertido; pero la naturaleza quiere que deba salir de la indolencia y del inactivo contento, que se arroje al trabajo y las penalidades para encontrar, por contraste, el medio de zafarse con sagacidad de ellos».

[17] Ibidem, 78.

Parece, una vez más, que Kant, a partir de la experiencia, de lo particular, mediante el «juicio reflexionante», está buscando el modo de «orientarse» en el pensamiento: «los motivos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia en general, de donde brota tanto mal, pero que a su vez promueven nuevas tensiones de las fuerzas y, por tanto, un mejor desarrollo de las disposiciones naturales, delatan el ordenamiento de un creador sabio, y en modo alguno la mano de un espíritu maligno, que lo distraiga en su ejecución señorial o arruine su envidiado proceder»[18]. La expresión «tensiones de las fuerzas» hace pensar en la mecánica de Newton, pero Kant señala inmediatamente que dichas causas mecánicas son movidas por un creador sabio, por una causa inteligente que actúa por fines.

Lo que Kant está indicando de un modo explícito es que, en el hombre, naturaleza y libertad no sólo son dos principios distintos sino incluso opuestos. Si desea vivir de acuerdo con su dignidad, debe enfrentarse a la naturaleza, incluida la propia naturaleza humana. Pero, como compensación, esta lucha producirá muchos bienes, tanto para la naturaleza como para la humanidad. «El individuo, por ello, tiene motivos para imputar todos los males que sufre, y todas las maldades que perpetra, a su propia culpa, pero, a la vez, como un miembro del conjunto (la especie), los tiene para admirar y alabar la sabiduría y finalidad de la ordenación. De este modo pueden conciliarse entre sí y con la razón las afirmaciones del célebre J. J. Rousseau, tan a menudo mal interpretadas y, en apariencia, diversas unas con otras. En su escrito *sobre la influencia de las ciencias* y en aquel *sobre la desigualdad de los hombres*, muestra con toda exactitud el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, considerado como una especie *física*, en que cada individuo debe lograr por completo su determinación; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos trata de nuevo de resolver el problema más difícil: cómo debe progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como una especie *moral*, de acuerdo con su determinación, de modo que no sea diversa con la especie natural»[19].

[18] Ibidem, 79.

El desarrollo de las capacidades individuales produce antagonismos. Pero esta inevitable y «natural» confrontación llevará a los hombres a desarrollar la cultura, en la que, incluso a su pesar, todos los miembros del género contribuyen a crear las condiciones necesarias para que el hombre, como ser moral, logre su fin.

Es fácil advertir que «el término "libertad" posee numerosos significados para Kant»[20]. Por lo pronto la libertad es el núcleo de la personalidad humana como ser suprasensible, la *ratio essendi* de la conciencia moral[21]; pero Kant habla también de libre arbitrio; además está la libertad política, etc. En todos los casos la «naturaleza» está presente, ya sea la física o la suprasensible.

Sin embargo, en la quinta frase Kant plantea la gran tarea que ha de acometer la humanidad impelida por la violencia de la naturaleza humana: «*el mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general*»[22]. El punto de vista kantiano es, en este asunto, común con el de los pensadores que hemos estudiado antes: se trata de encontrar una «fórmula» que haga posible la convivencia incluso o a pesar de que cada individuo siga siendo un egoísta o, en su terminología, un «demonio».

[19] KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, 154.
[20] ARENDT, H., *Conferencias*, 78.
[21] Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, 52-53 nt. Ak. V, 4.
[22] KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, 80.

«Sólo en sociedad y, por cierto, en aquélla que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en aquélla el más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como el de todo fin de su determinación: así, una sociedad, en que la *libertad bajo leyes exteriores* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* plenamente *justa,* debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana»[23].

Evidentemente, el término «libertad», que aparece varias veces en este fragmento, no es la libertad moral, porque ¿cómo sería posible que el imperativo categórico, al que debemos obedecer siempre por deber, fuera la causa del antagonismo de todos los miembros del género humano? Más bien se refiere al libre arbitrio, para el que hay que buscar en otro sitio la solución a los conflictos individuales y sociales. Ese lugar es «la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general», o sea, la política.

No es fácil hacerse cargo plenamente del planteamiento kantiano: en resumen consiste en afirmar que la naturaleza se encarga de que el hombre, a su pesar, ejercite su libertad; pero no sólo esto. Como las libertades individuales chocan necesariamente entre sí, la misma naturaleza obliga a la «especie humana» a asociarse mediante una constitución civil que, sin limitar la libertad más que lo imprescindible, permita el desarrollo de las capacidades humanas.

Necesidad y libertad se entreveran, forman una unidad, colaboran, cada una a su modo, para que el hombre se perfeccione como ser moral. La necesidad, por tanto, no impide la libertad sino que, más bien, la estimula y la promueve. Así es como Kant cree dar respuesta al grave problema del dualismo presente en su obra: «toda cultura y arte que al hombre adornan, el más hermoso orden social, son frutos de la insociabilidad, que a sí misma se fuerza a disciplinarse y desarrollar por completo de este modo, mediante un arte esforzado, la semilla de la naturaleza»[24].

[23] Ibidem.

[24] Ibidem, 80-81.

V. La teoría política

Los *principios* de la teoría política kantiana

La naturaleza actúa según fines, pero su fin final es el hombre como ser moral. Este fin es indirecto, pues naturaleza y moralidad son dos mundos distintos. Por eso, mediante el rodeo de la promoción de la cultura, la naturaleza ayuda u obliga, según como se mire, a que la especie humana desarrolle todas sus capacidades naturales y morales.

¿Cuál es la fórmula kantiana para lograr que la paz reine en la sociedad a pesar de que los ciudadanos no actúen como seres morales sino más bien como miembros del género? Ya vimos la respuesta de Kant, pero ahora es preciso examinarla con más detalle: «el problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: "ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contenga mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones". Este problema debe ser dirimible. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor»[1].

El principio de finalidad no tiene cabida en esta propuesta: se trata de un problema «mecánico», y es así porque el «sujeto» no es la persona (el hombre como ser moral), sino el género humano, que pertenece a la naturaleza. Tres son, en concreto, los principios *a priori* en que debe basarse la «fórmula»:

«1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre.*

»2. Su *igualdad* con los demás, en cuanto *súbdito.*

»3. La *independencia* de cada miembro de una república, en cuanto *ciudadano*»[2].

El primer principio no se refiere a la moralidad sino a la felicidad: «la *libertad* en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una república expreso en la fórmula: Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera (como se figure el bienestar de otros hombres), sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que prefiera, siempre que no cause perjuicio alguno a la libertad de los demás para conseguir un fin semejante, la cual puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (es decir, según el derecho del otro)»[3].

Cabría plantearle a Kant la siguiente objeción: ¿qué importancia tiene la libertad para buscar la felicidad si la ley moral

---

[1] KANT, I., *Para la paz perpetua*, 333-334.

[2] KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, en *En defensa de la Ilustración*, 260.

[3] Ibidem.

nos manda no desearla? Pero cuando Kant trata sobre política, la dimensión moral del hombre no aparece más que como telón de fondo. El *moralista político* no es más que un farsante, «el cual se forja una moral a beneficio del hombre de Estado»[4]. En cambio, «yo puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que considere los principios de la prudencia política como coexistentes con la moral»[5]. La libertad del hombre de la que trata este principio no es la moralidad, sino la del hombre como miembro del «género humano» o, como dice expresamente Kant, «en tanto que es un ser, en general, capaz de tener derechos»[6].

La fórmula de la igualdad es la siguiente: «cada miembro de la república tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, con la exclusión del jefe de aquella (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador); el cual es el único que tiene la facultad de coaccionar, sin estar él propio sometido a leyes de coacción». Quien está sometido a leyes es *súbdito*; la igualdad a la que se refiere Kant es, por tanto, la igualdad ante la ley. Pero el sentido último de este principio *a priori* es, una vez más, hacer compatibles las libertades incluso cuando se oponen entre sí; por eso Kant explica que «cuantos pertenecen a un pueblo, en cuanto súbditos, se hallan en un estado jurídico (*status iuridicus*), es decir, el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (que se llama estado civil)...»[7].

El mecanismo de la naturaleza, en el que rige el principio de acción y reacción, incluye dentro de sí la constitución civil

[4] KANT, I., *Para la paz perpetua*, 341.
[5] Ibidem.
[6] KANT, I., *Sobre el tópico*, 261.
[7] Ibidem, 263.

por la que debe regirse la sociedad. La espontaneidad de la libertad tiene un límite; antes de que se produzca el choque violento entre diversas libertades, la ley ha de establecer esos límites. De este modo el ordenamiento jurídico sustituye al natural para hacer sus veces.

«La *independencia* (*sibisufficiencia*) de un miembro de la república en cuanto *ciudadano*, es decir, en cuanto colegislador». La razón de este principio es que «una ley pública, que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de que procede todo derecho, y, por ende, no ha de suponer injusticia contra nadie»[8]. Pero aquí reaparece, bajo el título de «voluntad pública», el problema de la «voluntad general» planteado por Rousseau. ¿Cómo saber que las leyes, cada una de ellas, responden a dicha voluntad si, en la práctica, es imposible la unanimidad? ¿Qué criterio de racionalidad puede servir para juzgar a las propias leyes? Y, por último, ¿cómo legislar cuando se da «el conflicto de sus opiniones dentro de un pueblo»?

En este momento Kant, sin dejar de lado la finalidad de la naturaleza, que no depende de la voluntad de los hombres, hace entrar en juego la moralidad.

La *idea* del pacto social

En la sociedad tiene que haber una última instancia de apelación. Decir que las leyes las establecen los ciudadanos suena bien, pero en la práctica siempre habrá quienes piensen que sus derechos son conculcados, no por otros sino por la ley. Kant se plantea el problema directamente: «pero, además, *todos* los que tienen este derecho a voto han de estar de acuerdo con esta ley

[8] Ibidem, 265.

de la equidad pública; pues, de lo contrario, habría un conflicto jurídico entre quienes no están de acuerdo con ella y quienes sí lo están, el cual requeriría otro principio jurídico superior para dirimirlo. Por tanto, si no cabe esperar tal acuerdo por parte de un pueblo entero, y cuanto que puede preverse que se alcance es sólo una mayoría de votos, y no, por cierto, de votantes directos (en un pueblo grande), sino sólo de delegados, en cuanto representantes del pueblo, el mismo principio, por el que basta esta mayoría, en tanto que aceptado por acuerdo general y, por tanto, por medio de un contrato, debería ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil»[9].

Es preciso remontarse a un acuerdo primero que fundamente todos los demás acuerdos. Pero, puesto que los principios generales por los que debe regirse un pueblo pueden y deben establecerse *a priori*, de acuerdo con el principio de finalidad, de igual modo, el *contrato social* ha de *suponerse*, sin que esto le reste valor.

«He aquí un *contrato originario*, el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, y establecerse una república... Se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal»[10].

Una vez más reaparece la idea del «poder racional» bajo la máscara de la «voluntad general»: «si [la ley] se hubiera hecho de tal modo que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgar su conformidad..., entonces no es legítima; pero si es *sólo posible* que un pueblo se muestre de acuerdo con ella, entonces será

[9] Ibidem, 267-268.
[10] Ibidem, 268-269.

un deber considerarla legítima: aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de su modo de pensar tal que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su aprobación»[11].

El legislador es elegido por el pueblo y le representa, pero su deber no es hacer lo que el pueblo quiera, sino lo que el pueblo *debería querer* si se olvidara de su «felicidad», siempre subjetiva y en la que no cabe que se pongan de acuerdo los ciudadanos. El gobernante no ha de buscar, por tanto, la felicidad de los súbditos, sino la compatibilidad de las libertades. Es decir, el gobernante, y sólo él en principio, ha de actuar de acuerdo con principios morales, siguiendo lo que le dicta su conciencia, y ya se sabe que lo que ésta dice siempre es que las «máximas» puedan ser al mismo tiempo principio de una legislación universal.

Es verdad que el gobernante puede ser removido pero, en consonancia con lo establecido por Kant, «se sigue de ello que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación a vías de hecho del descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en la república, pues destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de manera que, aun cuando aquel poder o su agente, el jefe del Estado, hayan violado el contrato originario y perdido el derecho, a juicio del súbdito, a ser legislador, por autorizar al gobierno a proceder de modo violento (tiránico), sin embargo, no le está permitido al súbdito oposición alguna en cuanto contrapoder»[12].

El poder legislativo es la última instancia; más allá de él no es posible recurrir a otra; por eso, si se admitiera el derecho a la rebelión, ¿cómo decidir quién tiene razón?, ¿cómo saber que los súbditos están actuando rectamente precisamente cuando

[11] Ibidem, 269.
[12] Ibidem, 271.

están pretendiendo eliminar el órgano legislativo establecido por ellos mismos? Si se diera ese caso, «ninguno de los dos puede [decidir de qué lado está el derecho], ya que sería juez de su propia causa. Por tanto, debería haber un jefe sobre el jefe, que decidiera entre éste y el pueblo, lo que es contradictorio»[13].

Con esta doctrina Kant resuelve algunos problemas, pero deja en suspenso la cuestión capital: ¿qué hacer cuando el gobierno se convierte en tiránico, es decir, cuando no sólo legisla según su capricho sino que además quita al pueblo incluso la libertad política? Si se suprime el derecho, juzgado como injusto por el pueblo, y se admite el derecho de rebelión, «el pueblo, al buscar de esta manera sus derechos, ha cometido injusticia en grado sumo; porque tal manera (aceptada como máxima) vuelve insegura toda constitución jurídica e introduce el estado de anarquía total (*status naturalis*), en que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efecto»[14]. ¿Qué legislación puede admitir, entre sus leyes, el derecho de rebelión? Sería una legislación contradictoria, pues se destruiría a sí misma.

El «pacto social» u originario ha de tener vigor siempre, porque es un *deber moral*, y las leyes morales son incondicionadas. Por eso, someterse a la voluntad del legislador es igualmente una obligación moral. La vuelta al estado de naturaleza no sólo no es posible ni deseable, sino que es *inmoral*.

La ambigüedad de la autonomía

Vivir en sociedad es un deber, y una sociedad no existe si no está sometida a una legislación. La autonomía del hombre, que es lo que le constituye como hombre, no puede ni debe

[13] Ibidem, 272.
[14] Ibidem, 273.

quedar suspendida nunca por ningún motivo. Por eso el pueblo es quien debe legislar, pero no directamente, sino mediante sus representantes. El pacto originario lleva consigo aceptar la voluntad de la mayoría incluso aunque no se comparta, pues sólo así se garantiza el estado civil.

En teoría todo cuadra, pero en la práctica las cosas son de otro modo. Encerrado de nuevo en un círculo vicioso, Kant encuentra una solución para romperlo: «el súbdito no rebelde ha de poder admitir que su señor no *quiere* ser injusto con él. Por tanto, como cada hombre tiene, no obstante, sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quiera, y sobre los que él propio está facultado para juzgar; y como la injusticia, que sufre según su opinión, proviene, según aquella suposición, sólo del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias por parte del poder supremo: entonces se ha de otorgar al ciudadano, y, por cierto, con permiso del soberano mismo, la facultad de dar a conocer públicamente su opinión sobre lo que le parece haber de injusto contra la república en los decretos de aquél. Pues asumir que el jefe no puede siquiera equivocarse o desconocer algo, sería como representárselo dotado de inspiración celestial y elevado sobre lo humano. Así pues, *la libertad de pluma* —mantenida entre los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, en virtud del modo de pensar liberal de los súbditos, inculcado, no obstante, por aquélla (por lo que las plumas se limitan unas a otras, a fin de no perder su libertad)— es el único paladín de los derechos del pueblo»[15].

Aquí se encuentra el núcleo del pensamiento político de Kant, si bien, en la práctica, no parece resolver nada: la libertad de pluma es un derecho fundamental que el gobernante ha de respetar siempre, porque dicho derecho impedirá que cometa

[15] Ibidem, 276-277.

injusticias y que se corrijan los errores. Más aún, es «el único paladín de los derechos del pueblo».

Pero si, por un lado, «cada hombre tiene sus derechos inalienables a los que no puede renunciar aunque quiera», y por otro la libertad de expresión sólo puede existir «con permiso del soberano mismo», la solución kantiana sólo es acertada bajo una premisa, aquella según la cual «el súbdito no rebelde ha de poder admitir que su señor no *quiere* ser injusto con él». ¿De qué señor y de qué súbdito está hablando ahora Kant? ¿Está tratando acerca del miembro de una especie natural o de un ser moral?

Es en este punto donde el principio de finalidad de la naturaleza se encuentra con la finalidad propia de la libertad. Si no fuera así, todo el sistema construido por Kant se vendría abajo, pues se sostiene por sí mismo, sin soportes externos: «en toda república ha de haber una *obediencia*, sujeta al mecanismo de la constitución política según leyes coactivas (que alcanzan a todos); pero ha de haber, al mismo tiempo, *un espíritu de libertad*, ya que, en lo concerniente al deber universal de los hombres, tal constitución exige la persuasión racional de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo misma»[16].

El «mecanismo» ha de tener un «espíritu»; ¿no es esto una contradicción? Desde el punto de vista kantiano no, puesto que naturaleza y libertad han de coincidir en un mismo fin. La propuesta kantiana, que comenzó con una solución «mecánica», termina con una apelación a la moralidad: «si no hay nada que infunda por medio de la razón un respeto inmediato (como los derechos del hombre), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres es incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el derecho, entonces no se muestra tan viciada la naturaleza humana como para no escuchar su voz con respeto»[17].

[16] Ibidem, 278.

Hay motivos para pensar que el propio Kant sabía que esta respuesta era meramente «teórica», es decir, que después de sentar unos principios *a priori* sobre la estructura de la sociedad civil, remitió la solución a un futuro al que nunca se llegará y que, además, debía ser la naturaleza, no la libertad, la que moviera a los hombres hacia una constitución civil justa.

La sexta frase acerca de la historia universal dice así: «*este problema* [la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general] *es, a su vez, el que la especie humana resolverá más tarde*»; y lo razona del siguiente modo: «el hombre es un *animal que*, cuando vive entre otros de su especie, *necesita un señor*. Pues es cierto que abusa de su libertad respecto de sus iguales; y, aunque también, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta propensión animal le induce a permitirse la excepción de sí mismo. También necesita un *señor*, que rompa su propia voluntad y le fuerce a obedecer una voluntad válida en general, por la que cada uno pueda ser libre».

¿Cómo hacer compatible esta afirmación con la autonomía radical del hombre? Kant tiene un doble lenguaje: unas veces habla del hombre como ser suprasensible, moral, y otras como de un *animal*. Cuando parecía que había dado con la solución, el problema vuelve a plantearse porque «¿dónde escoge este señor? En ningún otro lugar que en la especie humana. Este señor, sin embargo, es también un animal, que necesita un señor. Hágase como se quiera, no se puede prever cómo pueda procurarse un jefe de la justicia pública que sea él mismo justo; ya se le busque en una sola persona, ya en una sociedad de personas excelentes. Pues todas abusarán de su libertad mientras no ten-

[17] Ibidem, 280.

gan sobre sí a nadie que ejerza su poder según las leyes. El jefe supremo, sin embargo, debe ser justo *por sí mismo* y ser, además, un hombre».

¿No había dicho Kant que la constitución de un orden civil justo era un problema mecánico que podía lograrse incluso en una sociedad de demonios? El pesimismo kantiano es, sin embargo, tan grande como su optimismo: «esta tarea, por ello, es la más difícil de todas; su completa solución es imposible: en una madera tan torcida, como aquélla de la que el hombre está hecho, no se puede llegar a tallar nada del todo recto. La aproximación a esta idea es lo que la naturaleza nos ha impuesto»[18].

En este momento, cuando no encuentra una salida, Kant vuelve a hablar de una «idea»: el estado «ideal» es pensable, sabemos cuál es, pero nunca lograremos plenamente que se plasme en la realidad. Además, en la frase séptima, Kant advierte que «*el problema de la instauración de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación exterior entre los Estados, y no se puede resolver sin este último*»[19]. Es decir, la solución ha de ser total: o todo o nada.

Al término de tan complicado recorrido Kant vuelve su mirada a la naturaleza, que será la que haga del hombre un ser moral: «*se puede considerar la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad*». El cómo ya lo sabemos: los enfrentamientos, la lucha, la guerra, sobre todo la guerra. «La libertad civil ya no puede ser más vulnerada sin percibir el in-

[18] KANT, I., *Idea de una historia universal*, 81-82.
[19] Ibidem, 82.

conveniente en todas las industrias, particularmente en el comercio, y también en el menoscabo de las fuerzas del Estado en las relaciones exteriores. Pero esta libertad aumenta paulatinamente. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar del modo que más le plazca, a condición de que sea consistente con la libertad de los demás, se amortigua la vivacidad de todo el movimiento y, en consecuencia, las fuerzas del conjunto. De aquí que se vayan superando las limitaciones personales en lo que hace o deja de hacer, concedida la libertad general de religión; y así surge paulatinamente, entreverada con ilusiones y caprichos, la *ilustración*, como un gran bien que el género humano debe extender, en lugar de los egoístas propósitos de engrandecimiento de sus dominadores, con sólo que comprenda su propio provecho»[20].

La naturaleza es sabia y conduce al género humano hacia lo mejor a pesar de la resistencia que éste le presenta. Incluso los «demonios» se darán cuenta, si son seres racionales, que sus egoísmos serán más y mejor satisfechos si limitan mutuamente sus libertades que si se enfrentan entre sí. Del enfrentamiento no brota más que la destrucción y la muerte; del estado de derecho, en cambio, paso a paso, con parsimonia, se pueden lograr todos los objetivos. El egoísmo, por tanto, conducirá hacia la moralidad, el mal hacia el bien, la naturaleza hacia la libertad, la heteronomía hacia la autonomía.

La historia ideal y la historia empírica

La novena y última frase sobre la historia universal es la siguiente: «*un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena*

[20] Ibidem, 87-88.

asociación civil en la especie humana, debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza»[21].

La última palabra la tiene la naturaleza, viene a decir Kant, pero el filósofo puede «ayudarle»; el filósofo —no debe olvidarse— es el espectador desinteresado que juzga sin apasionamiento. Evidentemente Kant siente inmediatamente la necesidad de justificarse: «desde luego es una extraña y, en apariencia, absurda proclama querer concebir una *historia*, según una idea de cómo debería ir el curso del mundo si se adecuara a ciertos fines racionales; parece que, con un propósito semejante, sólo pueda darse una *novela*. Sin embargo, si se tiene que suponer que la naturaleza, incluso en el juego de la libertad humana, no procede sin plan ni propósito final, esta idea podría ser de uso; y, aunque seamos cortos de vista para penetrar el mecanismo secreto de su organización, esta idea debería servirnos, sin embargo, de hilo conductor para representarnos como un *sistema*, al menos en grande, lo que, de lo contrario, es un *agregado* de acciones humanas sin plan»[22].

En la *Crítica del juicio* Kant planteaba la cuestión de por qué existe el hombre. Si la respuesta no existiera, el hombre como ser racional sería lo más absurdo e irracional del mundo. El círculo se cierra al fin: el *sistema*, aunque escape a nuestra corta mirada, existe: hay que *suponer* que la naturaleza no procede sin plan ni propósito final, hay que aceptar que su mecanismo es *secreto* y que, por tanto, no lo conoceremos nunca, pero lo que no puede pensarse es que el hombre, fin final de la creación, carece de sentido. Como la trascendencia es inaccesible, el sentido no es otro que la no carencia de sentido: la razón es razonable porque ella misma da sentido a la realidad. El principio de finalidad y la *idea* de Dios que lo fundamenta, son los

---

[21] Ibidem, 89.
[22] Ibidem.

eslabones que unen la necesidad y la libertad, la experiencia y la razón, las pasiones y la moralidad, el poder y la libertad civil, la guerra y la paz.

Los hechos históricos, las acciones concretas realizadas por los hombres en el uso de su libertad, no presentan ningún problema a la teoría kantiana. Las historias a corto plazo no pueden cobrar sentido más que cuando se las incluye en la historia «a lo grande», que ningún hombre puede observar pero de la que el filósofo puede y debe hacerse una «idea» para interpretarla.

Los sistemas políticos

Todos los filósofos ilustrados están convencidos de que existe un sistema de gobierno perfecto que acabará con los problemas políticos. Se trata, por definición, de un ideal contradictorio: cuando la política encuentre su fórmula secreta, ¿seguirá habiendo política?; cuando los conflictos se resuelvan siempre mediante un mecanismo, ¿no habría que decir, más bien, que la política ha desaparecido y que la sociedad se autorregula de manera automática?

En el fondo, el pensamiento político ilustrado es apolítico: la autoridad no será necesaria porque nadie impondrá nada a nadie ya que las leyes serán autoimpuestas. Lo malo de esta solución anarquista es que puede convertirse fácilmente en un régimen tiránico. Kant fue consciente de este peligro.

Kant tiene también su teoría sobre las formas de gobierno y, más que una opinión, la certeza absoluta e incondicionada acerca de la única válida. «Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse, bien por la diferencia de las personas que ostentan el supremo poder del Estado, bien por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuera su jefe. La primera se denomina de suyo la forma de la *dominación* (*forma imperii*), y sólo

tres son posibles, a saber: la soberanía la posee sólo *uno*, o *algunos* unidos entre sí, o *todos* los que forman conjuntamente la sociedad civil (*autocracia, aristocracia* y *democracia*, poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del pueblo). La segunda es la forma de gobierno (*forma regiminis*), y concierne al modo, basado en la constitución (en el acto de la voluntad general, por el que la masa se convierte en un pueblo), en que el Estado hace uso de la plenitud de su poder: en este sentido la constitución es *republicana* o *despótica*»[23].

Aristóteles, y con él muchos autores clásicos y medievales, coincidían en distinguir entre la monarquía, la aristocracia y la democracia; pero el segundo criterio para diferenciar las formas de gobierno era si los gobernantes buscaban el bien común o el bien particular. ¿Coincide esta clasificación con la que presenta Kant al dividirlas en republicana y despótica? ¿A qué se refiere Kant cuando clasifica las «formas» de gobierno según el modo de usar el poder?

«El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular». La separación de poderes es, pues, el criterio para saber si un gobierno es despótico o no. Para la mentalidad ilustrada, si se logra que cada ciudadano pueda ser feliz a su manera sin chocar para ello con la libertad de los demás, se habrá obtenido el bien común, la constitución civil será justa, sabia y buena. Y para ello lo importante es que nadie, y menos aún el que gobierna, imponga su voluntad.

No debe extrañar, por eso, que Kant sea enemigo de la *democracia*, entendida como sistema *asambleario*: «de las tres formas de Estado, la democracia es, en el entendimiento propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo, donde todos deciden sobre uno, y acaso también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad»[24]. El sistema asambleario sería válido si hubiera siempre unanimidad; entonces la voluntad general coincidiría efectivamente con la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Pero como esto es, en la práctica, imposible, la voluntad de la mayoría —el consenso táctico— la reemplazaría y se impondría. El poder ejecutivo se haría con el legislativo y gobernaría arbitrariamente. En ese caso el republicanismo habrá sido sustituido por el despotismo. Por tanto, Kant afirma con total convicción que dicho sistema es *necesariamente* despótico, pues en él la voluntad general sería contradictoria: querría lo que no quiere, o sea, hacer compatible la libertad de todos a costa de quitar la libertad al menos a un ciudadano.

El sistema republicano

Ya se ha dicho que en Rousseau se dio un cambio, dentro de *El contrato social*, en de su concepción de la voluntad general. En el libro I era el promedio de las voluntades de los ciudadanos, pues las posturas extremas se anulaban entre sí; luego, a partir del libro II, estaba representada por la opinión de la mayoría. Ninguna de estas soluciones es la kantiana. Para Kant «toda forma de gobierno que no sea *representativa* es de suyo una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona

[23] KANT, I., *Para la paz perpetua*, 317.

[24] Ibidem.

(como lo universal de la premisa mayor, en un silogismo, no puede consistir a la vez en subsumir lo particular en la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones [monarquía y aristocracia] son siempre defectuosas, al dar cabida a tal modo de gobierno, al menos es posible en ellas que adopten un modo de gobierno acorde al *espíritu* de un sistema representativo..., mientras que la democrática lo hace imposible, porque todos quieren ser soberano»[25].

El argumento, comparado con el de un silogismo falso, es claro: si no se da la división de poderes, si coinciden el legislador y el ejecutor de las leyes políticas, se está presuponiendo que la premisa mayor —la voluntad general— incluye necesariamente lo particular —todas y cada una de las voluntades tomadas distributivamente—. O sea, la *presunta* voluntad general se impone despóticamente porque la ley universal, como el imperativo categórico, al ser aplicada por el legislador, hace también las veces del libre arbitrio, al que, por tanto, asume y anula.

Con el sistema *representativo*, cuando los ciudadanos eligen a los legisladores, todas las voluntades están presentes y hacen oír su voz y, aunque lo que se decida no coincida con la voluntad de muchos, será, con todo, la voluntad general, porque entonces el desacuerdo sobre el «contenido o «materia» de la ley no afecta a la «forma» de legislar, la cual queda a salvo de las discrepancias y los enfrentamientos. Esto es posible incluso en una monarquía y en una aristocracia, pues el monarca, si es ilustrado, oirá la voz del pueblo. Pero en la *democracia* es imposible, más aún contradictorio: las minorías nunca están representadas, su voz es ahogada, y las leyes le son impuestas despóticamente; en ella forma y materia se identifican, la voluntad general y el libre arbitrio de cada ciudadano coinciden por principio.

[25] Ibidem, 317-318.

La propuesta kantiana no es «pragmática» sino teórica, obtenida *a priori* de la misma idea del Estado: «las *órdenes* que da [el gobernante] al pueblo, a los magistrados y a sus superiores (ministros), a quienes corresponde *administrar el Estado* (*gubernatio*), son disposiciones, *decretos* (no leyes); porque se refieren a la decisión en un caso particular y son modificables. Un *gobierno* que fuera a la vez legislador tendría que denominarse *despótico* por contraposición al *patriótico*; por gobierno patriótico no debe entenderse... sino un gobierno *patrio* (*regimen civitatis et patriae*), en el que el Estado mismo (*civitas*) trata a sus súbditos efectivamente como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia, de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él»[26].

Kant es drástico sobre este punto: «puede decirse, por tanto, que cuanto menor sea el personal del poder estatal (el número del soberano) y mayor la representación del mismo, tanto más concuerda la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y puede esperarse que se llegue a él, al fin, a través de reformas sucesivas. Por este motivo, lograr esta constitución totalmente jurídica resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible en la democracia, a no ser por medio de una revolución violenta»[27]. Legisla el pueblo mediante representantes, y ejecuta uno solo, que no forma parte del legislativo. ¿Por qué este sistema es el mejor? Porque el ejecutivo está también sometido a la ley, y su función es aplicarla a las circunstancias y casos concretos. El poder, de este modo, reside en el ejecutivo, que puede usar de la coacción,

[26] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002, § 49, 147. Ak. V, 316-317.
[27] KANT, I., *Para la paz perpetua*, 317-318.

pero la ley emana de la voluntad general. Se puede discrepar del gobernante, más aún, «el soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración»[28], pero el soberano —la voluntad general— queda siempre a salvo de los conflictos y enfrentamientos entre los ciudadanos.

Por desgracia todos quieren «mandar», o sea, imponer su voluntad, de ahí que «el pueblo se interesa más, sin comparación, en el modo de gobierno que en la forma del Estado (aun cuando importa mucho su mayor o menor adecuación a aquel fin). A aquel modo, cuando es conforme al concepto de derecho, pertenece el sistema representativo, único en que es posible un modo de gobierno republicano, sin el cual (sea cual fuere la constitución) es despótico y violento»[29].

La propuesta kantiana es, efectivamente, una «fórmula», porque lo que importa es la «forma» del Estado; la materia o contenido de las leyes, el fin, vendrá dado necesariamente, porque no puede ser otro que la voluntad general, o sea, la compatibilidad de la libertad de cada uno con la de todos.

[28] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, § 49, 148. Ak. V, 317.
[29] Ibidem, 318.

VI. El orden civil perfecto

El Derecho

La doctrina kantiana del derecho es, al llegar a este punto, la cuestión más importante para valorar su teoría política. «*El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general*»[1]. Sin el derecho la sociedad civil no puede existir; pero esto no basta; además el derecho ha de ser justo, lo que, en Kant como en general en la Ilustración, significa que sea la expresión de la voluntad general.

De la marcha de la historia hacia lo mejor se encarga la «naturaleza»; la forma de gobierno es un problema «mecánico» que podría resolver incluso una sociedad de demonios con tal de que tengan entendimiento. ¿Qué lugar corresponde entonces a la libertad y a las personas? La doctrina del derecho es el punto de encuentro de la filosofía de la historia y la filosofía política kantianas. El derecho deriva de la libertad y tiene como fin hacer compatibles las libertades de todos los ciudadanos; pero para ello ha de fundarse en lo justo, lo mío o lo tuyo, como dice frecuentemente Kant. La compatibilidad de libertades no

[1] KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, 80.

puede ser arbitraria; no basta decir a unos que pueden hacer esto pero no aquello; es preciso que tanto la facultad de hacer algo como la prohibición de llevarlo a cabo se apoye en un criterio que todos puedan compartir y al que todos den su asentimiento, si no expreso, al menos tácito.

Aunque el cumplimiento de las leyes sea exigible mediante la coacción, el origen del derecho ha de estar en la razón práctica, en la moralidad. El gobernante no entra, ni debe hacerlo, en los motivos por los que los ciudadanos cumplen las leyes; le interesa sólo la conducta externa. Pero el legislador no puede ni debe establecerlas arbitrariamente. Ni siquiera es suficiente que algo sea querido por todos: también pueden querer algo malo o injusto; es preciso que sus principios deriven de la razón práctica y, por consiguiente, han de reflejar, en la sociedad civil, la exigencia de actuar moralmente que cada uno reconoce en su conciencia.

Por eso Kant distinguirá dos aspectos diferentes en el derecho: por un lado, sus fundamentos, que han de ser *a priori*, y por otro su concreción en leyes determinadas a las que han de someterse los ciudadanos de un estado concreto. El problema, como no podía ser de otro modo, es cómo lograr que las leyes positivas se adecuen a esos fundamentos. O en otros términos: ¿es posible que la voluntad general, representada por el legislador, sea conforme con los principios morales en los que debe fundarse el derecho? Y ¿qué debe hacerse si no ocurre así?

El Derecho como parte de la metafísica de las costumbres

Del mismo modo que de la crítica de la razón teórica deben obtenerse los «principios de la ciencia de la naturaleza», Kant entiende que «si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no

tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, *poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal?»[2].

La metafísica de las costumbres debe extenderse al derecho, tanto más cuanto que aquí hay que contar necesariamente con la «naturaleza» humana: «del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*»; por eso concluye: «esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella»[3].

La división de la metafísica de las costumbres toma como concepto supremo el «*acto del libre arbitrio* en general», pero para Kant el libre arbitrio siempre debe determinarse de acuerdo con una ley emanada de la propia razón y dicha ley es única: el imperativo categórico.

Las leyes jurídicas y las morales se distinguen por el «móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción». Y es que en toda legislación hay que distinguir entre la

[2] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Introducción II, 21. Ak. VI, 215.
[3] Ibidem, Ak. VI, 216-217.

ley misma y el móvil: la ley es siempre *objetiva*; el móvil, en cambio, siempre es *subjetivo* puesto que es la *máxima* por la que el libre arbitrio se determina a sí mismo a cumplir la ley en cada caso particular.

Según el *móvil* la legislación puede ser de dos clases: «la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. En lo que respecta a esta última, vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos *patológicos* de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga»[4].

La doctrina kantiana del derecho es, pues, peculiar. Por un lado debe establecerse *a priori*, pues la legislación no puede estar tomada de la antropología; pero por otro su *móvil*, aquello que debe determinar el libre arbitrio a cumplirla, ha de tomarse prestado de la experiencia y, en concreto, de las aversiones de la naturaleza humana, ya que a nadie le gusta ser coaccionado físicamente.

Hay otra diferencia importante entre las leyes morales y las jurídicas que deriva de lo dicho: «si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*... La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón»[5]. Hay, por

[4] Ibidem, 23-24. Ak. VI, 219.
[5] Ibidem, 17-18. Ak. VI, 214.

tanto, obligaciones meramente externas, las cuales, necesariamente, tienen que ver con la «naturaleza» humana, aunque deriven de la razón pura. Por eso dice Kant que «todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella».

Por tanto, la diferencia entre deberes éticos y jurídicos hace referencia al móvil. Además, aunque sus principios sean *a priori*, el contenido de la legislación jurídica deriva de la «naturaleza» peculiar del hombre, mientras que las leyes morales son válidas para todo ser racional.

Los deberes jurídicos

Esto nos remite al tema de los deberes *jurídicos* que Kant formula así: «1) *Sé un hombre honesto (honeste vive)*. La *honestidad jurídica (honestas iuridica)* consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre que se expresa en la proposición: "no te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin"... 2) *No dañes a nadie (neminem laede)*, aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad... 3) *Entra* (si no puedes evitar lo último) en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo *(suum cuique tribue)*. — Si esta última fórmula se tradujera como: "da a cada uno lo suyo", formularía un despropósito; porque no puede darse a nadie lo que ya tiene. Por consiguiente, si ha de tener un sentido, tendría que decir así: "entra en un estado, en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás *(lex iustitiae)*»[6].

[6] Ibidem, 47.

El primer deber jurídico, como acabamos de leer, obliga a no comportarse nunca sólo como medio para los demás. Este punto señala la «autonomía» de la persona también en sociedad. El segundo manda no dañar a nadie, pero para ello indica un modo que no es posible cumplir, como es «desprenderse de toda relación con otro». De ahí el tercer deber, entrar en sociedad, pero que sea una *sociedad civil*, o sea, ordenada jurídicamente. La aclaración que le sigue da por hecho que «lo suyo» es siempre previo a dicho estado: el *estado civil* debe garantizar lo que ya se tiene, no algo nuevo que surja de la misma sociedad. Por eso, es importante conocer qué es lo que, según Kant, posee el hombre por ser hombre.

Pero antes de entrar en este tema es importante subrayar, y Kant lo hace con frecuencia, que entrar en un *estado civil* es un deber moral, es decir, que la permanencia en el estado de naturaleza se opone a los dictados de la razón pura. Al entrar en dicho estado, el individuo pasa a ser ciudadano (activo o pasivo) y debe someterse a una legislación positiva, emanada de la voluntad general mediante sus representantes constituidos en poder legislativo[7].

El derecho deriva de la razón pura, pero ésta se manifiesta mediante el imperativo categórico y la conciencia moral, o sea, mediante el deber. Esto plantea una cuestión: ¿de dónde surgen los derechos si, de entrada, lo que el hombre tiene son sólo deberes? Kant da la siguiente respuesta: «la razón es la siguiente:

[7] «Lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil». Ibidem, 141. Ak. VI, 312.

sólo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho»[8].

La definición de derecho

Antes de dar una definición, Kant explica sus características: «el concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, *en segundo lugar*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro. *En tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere…; sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal»[9].

Para comprender el sentido de estos principios es preciso explicar qué entiende Kant por arbitrio. El derecho forma parte

[8] Ibidem, División de la metafísica de las costumbres en general, I, 50-51. Ak. VI, 239.

[9] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, § B, 38-39. Ak. VI, 230.

de la metafísica de las costumbres, cuyo principio supremo es el imperativo categórico: «obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal». Este imperativo, además de puramente formal, es universal, de ahí que Kant añada: «las leyes proceden de la voluntad; las máximas del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos llamar *libre* al *arbitrio*»

La libertad de arbitrio se da cuando una persona aplica la ley a un caso concreto, cuando, según una *máxima subjetiva*, aplica la *forma* a una *materia* determinada. «Pero la libertad de arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) —como algunos han intentado, ciertamente—, si bien el arbitrio, en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros; es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo *constriñe* al arbitrio sensible, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno»[10].

La filosofía de Kant, con su distinción tajante entre fenómeno y noúmeno, resulta con frecuencia «misteriosa»: vemos, sentimos, comprobamos unos *hechos*, pero no podemos explicarlos porque la explicación se encuentra en el mundo de los noúmenos; o mejor, porque el mundo nouménico no admite explicación. Además Kant no es plenamente coherente. En la *Crítica de la razón práctica* la libertad, como *ratio essendi* de la conciencia moral, se identifica con la razón práctica[11]. En cambio, el libre arbitrio es la libertad, por así decir, en acción, aplicando el imperativo categórico, universal y formal, a lo concreto y material. Dicha aplicación es libre, tanto negativa como positivamente, aunque su sentido positivo escape por completo a nuestra razón: sabemos que no está *determinada* por las tendencias y los bienes sensibles, sabemos también que se determina a sí misma, pero esto último escapa a nuestra comprensión.

¿Qué *determina* al arbitrio si no es nunca la *materia* de la acción que debe realizar u omitir? La respuesta es la siguiente: «en la medida en que la razón puede determinar la facultad de desear en general, el *arbitrio* —pero también el simple *deseo*— puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio»[12]. Esto quiere decir que si el hombre no tuviera inclinaciones sensibles, si fuera Dios, estaría siempre *determinado* por la razón pura, sería un *autómata espiritual*, y siempre haría el bien[13]. Como esto no ocurre, el *libre arbitrio* se nos manifiesta como *deber* u *obli-*

[10] Ibidem, Introducción IV, 33. Ak. VI, 226.

[11] «Al mismo tiempo [esta Analítica de la razón pura práctica] muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella...». KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, I, 1, 1 § 8. Ak. V, 42.

[12] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Introducción I, 16. Ak. VI, 213.

[13] «Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *solo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno». KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2. Ak. IV, 412.

gación moral: el deber de someter «la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal»[14].

La libertad escapa a toda demostración; se *muestra* en la conciencia moral, pues nadie está obligado a hacer lo imposible. Si la conciencia nos manda actuar de acuerdo con la ley es que podemos hacerlo, pues de lo contrario nos mandaría un imposible. El cómo, de qué manera la voluntad *determina* al arbitrio, es un misterio. Aunque no sepamos cómo, lo cierto es que la voluntad baja a lo concreto y se determina a sí misma para actuar del modo más acorde con la ley moral; este descenso, del que derivan las máximas, es lo que Kant llama libre arbitrio.

Teniendo en cuenta lo dicho, Kant define el Derecho como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad»[15]. Determinar dichas condiciones es obra del legislador cuando la ley es «positiva»; en el caso del derecho «natural», el legislador, que hemos de pensar como Dios, manda cumplirlo, pero no es su autor, ya que la ley emana de la propia razón práctica.

De todos modos, «tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética» y que, por tanto, uno puede no aceptar ya que, por desgracia, no siempre obramos bien. Conformarse con el derecho, aceptarlo y cumplirlo, es un deber moral porque, al hacer compatibles las libertades, es, en cierto modo, una «máxima», ya que puede servir al mismo tiempo como principio de una «legislación universal». En el momento en que una máxima puede ser principio de una legislación universal, es buena moralmente; lo mismo sucede con las leyes positivas: en cuanto hacen posible la compatibilidad de las libertades, tienen valor universal y son justas. Los «privilegios» o leyes privadas, son, por tanto, injustos, porque, por principio, favorecen a unos ciudadanos en perjuicio de otros. Si interiormente cada uno debe obrar de acuerdo con el deber, exteriormente debe hacerlo de acuerdo con la ley, porque la ley justa nunca le obligará a actuar contra su conciencia (al contrario, es la conciencia la que manda cumplirlas), aunque a veces limite, por razones igualmente morales, la libertad exterior.

[14] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Introducción I, 17. Ak. VI, 214.
[15] Ibidem, § B, 39. Ak. VI, 230.

El derecho hace referencia sólo a las acciones externas y, aunque tenga un fundamento moral, puede y debe considerarse al margen de dicho fundamento, ya que una cosa es la *idea* del derecho y otra la práctica. De ahí que Kant distinga entre el derecho en general y el «derecho estricto». En la sociedad civil conviven muchas personas y cada una tiene sus deseos y su arbitrio; que sean moralmente buenas o no es un problema interno en el que no puede ni debe entrar el legislador ni el gobernante. Que se cumplan las leyes, en cambio, sí forma parte de su misión, pero no porque el poder le venga dado por el pueblo o por Dios, sino porque va implícito en el propio concepto del derecho.

Por eso «el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse derecho *estricto* (restringido) al derecho completamente externo»[16]. Lo importante ahora es determinar esos fundamentos externos, porque de ellos depende por completo su validez. Si los consejos, amonestaciones, llamadas a la conciencia, etc., no hacen al caso, ¿qué es lo que puede *determinar* el arbitrio respecto de una legislación positiva?

[16] Ibidem, § E, 41. Ak. VI, 232.

Derecho y coacción

«Sin duda, éste [el derecho estricto] se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales»[17]. La coacción recíproca forma parte de la misma definición puramente racional del derecho y no requiere, por tanto, una fundamentación externa, como puede ser la voluntad general, el poder u otra semejante.

Kant lo explica del siguiente modo: «la resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción»[18].

Inmediatamente Kant hace notar cómo la «construcción» del concepto de «derecho» en una intuición pura *a priori* es «análoga» a la de «la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la *igualdad de la acción y la reacción*»[19].

[17] Ibidem.
[18] Ibidem, § D, 40-41. Ak. VI, 231.
[19] Ibidem, § E, 42. Ak. VI, 232.

Es decir, no es posible formar el concepto de derecho sin la idea de coacción recíproca, pues el derecho implica la compatibilidad de las libertades, y por tanto el rechazo de aquella que se opone a otra cuando no es conforme con una ley universal. En cierto sentido, por tanto, el derecho es lo que hace posible la libertad en su uso externo. Por eso Kant afirma que «derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa»[20].

Nos encontramos, de nuevo, ante otra manifestación del dualismo kantiano: por un lado, el derecho forma parte de la metafísica de las costumbres, pero por otro, en sentido estricto, puede prescindir de dicho fundamento ya que su concepto sólo puede «construirse» identificándolo con el de coacción externa que hace posible el «movimiento libre».

Los derechos

Una vez establecido que los derechos derivan de los deberes jurídicos, Kant pasa a estudiar la división de los derechos, y lo hace siguiendo dos criterios:

«1) De los derechos, como *preceptos* (*Lehren*) sistemáticos: *derecho natural*, que sólo se basa en principios *a priori*, y derecho *positivo* (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.

»2) De los derechos, como *facultades* (*Vermögen*) (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*), cuya división suprema es la clasificación en derecho *innato* y *adquirido*; el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con indepen-

[20] Ibidem.

dencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo»[21].

La división se entiende bien si se tiene en cuenta que el derecho *natural* nos manda entrar en el *estado civil* y que nos sometamos al derecho *positivo*. Una vez en el *estado civil*, éste ha de respetar el derecho *innato* de cada uno de los ciudadanos, así como los derechos *adquiridos*, para lo cual se requiere un acto jurídico del poder legislativo. Los *preceptos* son el derecho «objetivo»; las *facultades*, los derechos «subjetivos».

El precepto de entrar en el estado civil es un deber interno, pues su principio es *a priori*. Aquí, por tanto, el estado y las leyes civiles no tienen nada que decir. Pero una vez que se ha cumplido ese deber parece a primera vista que todo el derecho debería ser positivo. No es así, sino que éste debe tener siempre como fundamento el derecho innato, al que nadie puede renunciar, puesto que le corresponde a cada uno por naturaleza[22]. De ahí que la determinación de este derecho sea la clave para comprender la doctrina kantiana del derecho positivo.

---

[21] Ibidem, 48. Ak. VI, 237.

[22] A la pregunta ¿qué es el derecho?, Kant responde que no puede responderse «si no abandona [el jurisconsulto] durante largo tiempo aquellos principios empíricos [las legislaciones concretas de algún país], y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón... para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso». Ibidem, 38. Ak. VI, 229-230. Sobre la relación entre derecho natural y positivo: «en general, se llaman leyes externas (*leges externae*) las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas, pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las leyes que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin las que, por tanto, no serían leyes), se llaman leyes *positivas*. Puede, pues, pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas; pero entonces debería precederle una ley natural, que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio)». Ibidem, 31. Ak. VI, 224.

La libertad, único derecho innato

Si el derecho *innato* es, en último término, el fundamental, el que le corresponde a cada uno por naturaleza, no debe sorprender que Kant siente con especial énfasis lo siguiente: «la *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad»[23]. En él se incluyen, sin distinguirse propiamente como otros derechos, la *igualdad* innata, o sea, la «cualidad del hombre de ser su *propio señor* (*sui iuris*)», el de ser «un hombre *íntegro* (*iusti*)», es decir, el que no se le pueda considerar culpable de nada que haya podido hacer «con anterioridad a todo acto jurídico» y, por último, «la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así»; sobre esto último Kant propone los siguientes ejemplos: «comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no»[24].

La libertad, entendida como autonomía, es, pues, el núcleo del pensamiento jurídico kantiano; una libertad sin contenido, puramente formal, según la cual cada uno es el único señor de sí mismo. ¿Cómo podrá luego hacer compatible este derecho innato con el derecho positivo que viene impuesto desde fuera? O con más precisión, ¿es posible que el ciudadano, cada uno, pueda hacer valer este derecho en el estado civil? Además, ¿cómo deben ser las leyes positivas si, para ser justas, han de respetarlo siempre?

Estos interrogantes no son superfluos. Hemos visto anteriormente que Locke entendía el derecho natural como «propie-

---

[23] Ibidem, 48-49. Ak. VI, 237.

[24] Ibidem, 49. Ak. VI, 237-238.

dad» y, en primer lugar, sobre uno mismo. Kant hace lo mismo: cada uno es señor de sí mismo. Algunos autores habían defendido, en aquella época, que este derecho «justificaba» la esclavitud, pues el «propietario» puede ceder su propiedad a otro libremente; dicho en términos más directos: si alguien «quiere» ser esclavo, nadie se lo puede impedir pues tiene «derecho» incluso a renunciar a su libertad. Esta doctrina, que está en la base de los Derechos Humanos tal como se entienden en la Edad Moderna, es no sólo contradictoria, sino amoral, por no decir abiertamente inmoral: «la libertad implicada en esa teoría de los derechos humanos es... una libertad moralmente neutra, libertad negativa o "libertad de" (frente a "libertad para"). Que el hombre individual no se subordine a otros hombres, sino en todo caso sólo a sí mismo —aunque se decida, por ejemplo, él mismo a la esclavitud— suena bien. En ello reside el *pathos* de la libertad. Pero esa libertad es ambigua. Es una libertad para el bien y para el mal. Quizá haya situaciones en las que decidirse por la esclavitud o por la muerte sea bueno. Pensemos en el ideal de la Orden de los Mercedarios, en la que los religiosos se vendían como esclavos para liberar a presos, o en Maximilan Kolbe. Pero con toda seguridad también hay decisiones autónomas... que no son buenas y que tampoco pueden llegar a serlo por el hecho de que fueran tomadas libremente... Tales inconvenientes [de esta teoría] se encuentran ya en el origen de esa teoría apolítica que rechaza cualquier relación de sometimiento en caso extremo, que es como tal anarquista y en último término pacifista. Su origen es la idea de un derecho, además de un derecho a la libertad, como *dominium*, como propiedad, con el que se puede hacer lo que se quiera, empezando por uno mismo; tanto para matarse como para dañarse de alguna manera»[25].

[25] INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, 148. Hoy es fácil advertir esta teoría en la defensa de «derechos» como el aborto o la eutanasia.

La postura de Rousseau y Kant es más radical que la de Locke y tendrá consecuencias más graves. «Rousseau... establece el principio de una soberanía popular inalienable. Lo hace mediante una aún mayor radicalización de la idea de libertad como autodeterminación. Él ya no concibe al hombre como *animal rationale* sino única y exclusivamente como *animal liberum*. De esto concluye que prescindir de su libertad es para el hombre lo mismo que prescindir de su humanidad. La traslación del poder es una autoaniquilación del hombre. En estas circunstancias, la soberanía popular resulta inalienable. Pero no solamente inalienable en el sentido de que el absolutismo queda condenado, sino también en el sentido más radical de que aun la traslación parcial del poder soberano a los representantes del pueblo queda igualmente condenada. Con esto Rousseau establece otra vez en los tiempos modernos los principios de lo que ya en Aristóteles aparece como una democracia radical. Es una democracia directa en la que todo se decide en asambleas generales, en la que no hay división de poderes y en la que los ejecutantes de las decisiones, los ministros, o incluso los diputados, no son representantes del pueblo sino sus encargados o comisarios... Se puede considerar a Rousseau... como una nueva edición del anarquismo político»[26].

Sabemos ya que Kant hace coincidir la democracia no representativa con el despotismo político. En esto su postura evita el radicalismo de Rousseau. Pero lleva a otras consecuencias igualmente indeseables, por más que no fuera esa su intención, más aún, incluso aunque, al menos en parte, las rechazara. El motivo es que «la sustitución del concepto de naturaleza y de lo natural por el de razón y de lo racional, junto con la reducción del concepto de naturaleza al de "naturaleza del asunto", vacía de todo contenido el concepto de lo racional, así como... que la renuncia

[26] Ibidem, 200.

a un concepto de naturaleza del hombre deja a la idea de derecho natural inerme frente a la crítica del positivismo jurídico... La tradición moderna del derecho racional piensa el derecho como un ordenamiento normativo cuyo núcleo es el respeto recíproco de las personas en cuanto sujetos de libertad»[27].

Para Kant el derecho no tiene que ver, en absoluto, «con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro... En esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere»[28]. Esto es lo mismo que prescindir por completo de la naturaleza humana, de la que Kant advirtió siempre que no era fuente de normas morales ni jurídicas. Ahora bien, «la valoración jurídica de las acciones y la ponderación jurídica de intereses sólo son posibles si contemplamos a los hombres no como sujetos trascendentales situados frente a un mundo de hechos axiológicamente neutral, sino como seres que están determinados por su índole de seres vivos y cuya libertad consiste en tomar posición respecto de las apremiantes propuestas de su naturaleza. Si no tenemos noticia de esas propuestas, no podemos enjuiciar acciones ni ponderar intereses»[29].

Si no existen derechos naturales «materiales», el contenido de las leyes será arbitrario, es decir, se consagrará el positivismo jurídico como único criterio para conocer qué derechos y deberes tienen los ciudadanos.

Kant, por supuesto, no desea llegar a esta conclusión; pero para ello recurrirá a una concreción del derecho innato de la libertad que, en realidad, consagra el positivismo jurídico: la propiedad privada.

[27] SPAEMANN, R., *Límites*, 136-137 y 138.
[28] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 38. Ak. VI, 230.
[29] SPAEMANN, R., *Límites*, 139-140.

El derecho privado: la propiedad

Antes que nada es indispensable señalar que en Kant la justicia no es una virtud sino que «lo que es correcto según leyes externas se llama *justo* (*iustum*), lo que no lo es, *injusto* (*iniustum*)». La justicia tiene que ver sólo con los actos externos. En cambio, «*correcto* o *incorrecto* (*rectum aut minus rectum*) en general es un acto, en la medida en que es conforme al deber o contrario a él (*factum licitum aut illicitum*); sea del tipo que fuere el deber mismo en cuanto a su contenido o en cuanto a su origen»[30].

La concepción clásica de la justicia como «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo», que reside, como indica la definición, en la voluntad, es un asunto interno, individual. Los deberes jurídicos son aquellos para los que puede existir una legislación externa; en ellos el móvil es la coacción mutua, incluida en la misma definición de derecho. La justicia como virtud, en consecuencia, no tiene cabida en la doctrina kantiana, tanto más cuanto que para él las virtudes se refieren a aquellos deberes para los que no es posible una coacción externa sino sólo «una autocoacción libre»[31]. En los deberes derivados de las virtudes nadie tiene «derecho» a exigirme u obligarme a actuar de un modo u otro: son deberes a los que no corresponde ningún derecho por parte de otro. Como en el

[30] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 30. Ak. VI, 223-224.
[31] Ibidem, 233. Ak. VI, 383. Clásicamente se entendía como evidente que «*la justicia sigue al derecho,* no le antecede, es posterior a él, en el sentido de que obra en relación al derecho existente». Por eso, «si existe un derecho injusto no es porque la justicia anteceda al derecho, sino porque existe un derecho natural anterior al derecho positivo, que éste no puede debilitar o anular. O si se quiere decir lo mismo con otras palabras, la justicia antecede al derecho positivo como consecuencia de la existencia del derecho natural». HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, 40, 42.

caso del derecho sí existe esa exigencia, la justicia no puede considerarse una virtud. Lo justo, por tanto, es siempre algo concreto —un acto—, no un hábito. Dicho brevemente: las virtudes se refieren a determinados deberes morales, pero nunca a deberes jurídicos[32].

Es cierto que la administración de justicia, en la sociedad civil, no se plantea, ni le corresponde hacerlo, si los ciudadanos son o no virtuosos, es decir, si poseen la virtud de la justicia. Pero también lo es que sin esa virtud es imposible hacer leyes justas. El concepto de ley justa, por tanto, no será para Kant, apropiado. Las leyes, cuyo sentido es hacer compatible las libertades, son, deben ser, como acabamos de ver, éticamente neutras, salvo que se considere «justo» la «libertad de», independientemente del uso que se haga luego de ella, o sea, la «libertad para».

¿Qué es el derecho privado? Kant responde así: «la división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al estado *de naturaleza* no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado»[33]. El derecho privado es, pues, derecho natural, pero no civil, puesto que hace referencia a derechos previos al estado civil.

El derecho privado fundamental, según Kant, es el derecho de *propiedad* o *posesión*. La propiedad es el modo como se manifiesta *externamente* la libertad, que es el único derecho innato. El razonamiento kantiano es sencillo: «un objeto de mi arbitrio es algo cuyo uso está *físicamente* en mi poder. Pero si no pudiera estar de ninguna manera en mi poder *jurídicamente*, es decir, si usarlo no fuera compatible (fuera injusto) con la libertad de cualquier otro según una ley universal: entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto del mismo, al imposibilitar el *uso* de objetos *utilizables*, es decir, al anularlos desde el punto de vista práctico y convertirlos en *res nullius*; aunque el arbitrio en el uso de las cosas coincidiera *formaliter* con la libertad exterior de cada uno según leyes universales»[34].

El texto, un tanto farragoso, afirma que si el arbitrio es libre, tiene que poder determinar su propio objeto; si existieran cosas que pudieran considerarse *res nullius*, la libertad caería en contradicción consigo misma, puesto que estaría declarando que su arbitrio no podría determinarse respecto de ellas, o sea, que quedarían fuera del campo de la libertad. ¿Cómo se determina la libertad respecto del objeto de su arbitrio? Mediante la posesión o propiedad, pero no mediante la posesión física, sino mediante la jurídica, pues la física no funda ningún derecho salvo que se trate de la «posesión primera» de lo que no era ni mío ni tuyo.

La propiedad privada, en el fondo el único derecho natural *externo*, puede deducirse *a priori* del principio general del derecho. Según éste no puede existir ninguna *res nullius*: para que la hubiera debería haber habido un «pacto» previo, un acto jurídico en el que hubieran participado todos los hombres, por el cual se hubiera negado a todos y cada uno la posibilidad de poseer esa cosa. Ahora bien, esto es una contradicción porque en ese pacto no se harían compatibles las libertades sino que se

[32] «El deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre».KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 30, Ak., VI, 223-224.

[33] Ibidem, 54. Ak. VI, 244.

[34] Ibidem, 56-57. Ak. VI, 246.

impediría la libertad de todos y cada uno respecto de algo. Por tanto, semejante pacto no se puede dar, ni de hecho ni de derecho; de hecho porque sería anterior al ejercicio de cualquier acto jurídico y de derecho porque la libertad externa no puede contradecirse pues haría imposible el libre arbitrio.

Kant parte de un presupuesto: originariamente la posesión de la tierra es común, es decir, no existe lo mío y lo tuyo. Éste es un postulado de la razón pura al aplicarla a la determinación de la voluntad, porque si la voluntad no tuviera un objeto que pudiera determinar al arbitrio, la libertad carecería de sentido pues no podría querer nada.

A partir de aquí se sigue que el arbitrio sólo se determina cuando puede afirmar que algo es mío o tuyo. Cuando esta determinación, que es interna, es compatible con la libertad de todos según leyes universales, tiene validez jurídica. De todos modos, precisamente porque debe ser compatible con la libertad de todos según una ley universal, el poseedor está aceptando, en el mismo acto, la libertad de los demás para poseer jurídicamente otras cosas. Y como, en caso de litigio, en el estado de naturaleza nadie puede ejercer la coacción unilateralmente porque dicha coacción carecería de validez jurídica (la coacción que coincide con el concepto de derecho ha de ser recíproca), se sigue que la posesión jurídica en dicho estado es siempre «provisional», a la espera, a la que todos se sienten obligados, de constituir cuanto antes un *estado civil*, que es aquel en el que la coacción es coactiva-universal y, por tanto, común y poderosa, y es la única que garantiza la «seguridad» en el ejercicio del derecho de propiedad.

Quizás parezca un tanto complicado y extravagante el hilo de los razonamientos kantianos. La explicación de tantos rodeos, postulados y consecuencias es que Kant no tiene más remedio que derivar el derecho de la razón pura, no de la naturaleza humana; es decir, que su *derecho natural* no es tal; es, más

bien, un *derecho racional* que emana de la razón pura pero que ha de poder aplicarse a los objetos de experiencia. La *posesión interna*, racional, ha de verterse de algún modo en la *posesión física*. El derecho hace de puente entre ambas: la posesión jurídica, aunque no siempre sea de hecho posesión física, la justifica y la hace posible.

En definitiva, la propiedad privada es el único derecho natural externo. Sin él la libertad externa no tendría sentido[35]. Nos encontramos de nuevo, por tanto, ante la idea, propia del iusnaturalismo racionalista, del derecho como «propiedad». La propiedad, en consecuencia, es anterior al estado civil, el cual no tiene otro sentido que asegurarla: «el *derecho natural* en el estado de una constitución civil (es decir, el que puede deducirse de principios *a priori* para ella) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico: "me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio"; porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina. —Toda garantía presupone ya, por tanto, lo suyo de alguien (al que se le

---

[35] En el pensamiento cristiano medieval, en cambio, «tal derecho [de propiedad], según Santo Tomás, existe *solamente* cuando se trata de la administración y explotación de las cosas. Con este fin cada hombre puede disponer de las cosas como si fueran suyas, es decir, sólo él puede ejercitar su dominio sin ser molestado por otros... La propiedad privada es justa porque las *consecuencias* que de ella dimanan son adecuadas. La adecuación consiste en que de esta manera las cosas son administradas de un modo mejor y objetivamente más justo, y, en segundo lugar, en que el orden y la paz entre los hombres se hallan mejor garantizados. Hay que tener en cuenta que ambos aspectos no sirven a un solo hombre sino claramente a la totalidad de los hombres. Con ello el derecho individual a la propiedad privada recibe su fundamentación única y exclusivamente a través del bien de la comunidad». ZIMMERMANN, A., *En torno a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el "ius naturale"*, «Anuario Filosófico», XI/1, 1978, 179-180.

asegura). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos de cualquier modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado»[36].

La importancia de este texto no puede pasar inadvertida. En él Kant ha señalado ya cuál es el fin del estado civil —garantizar la propiedad privada— e incluso, implícitamente, cómo debe organizarse y cómo o con qué medios ha de contar para cumplir su cometido. El derecho natural, por más que lleve consigo la exigencia de una coacción recíproca, es, en último término, un derecho *contra* o frente a los demás y el Estado[37], y el fin de éste no es otro que «garantizar» el ejercicio del derecho de propiedad.

El derecho público

Kant sienta las bases en la siguiente definición: «el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el *derecho público.*— Éste es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, en-

[36] KANT, I., *La metafísica de las costumbres,* 70. Ak. VI, 256.

[37] El giro que el iusnaturalismo racionalista supone respecto de la doctrina clásica y medieval queda reflejado en el siguiente texto: «el alcance de la doctrina de Tomás [de Aquino] se puede medir si recordamos cómo fue formulado "el derecho humano a la propiedad" en la famosa Constitución de París de 1793: "le droit de propiété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie"... Una tal concepción del derecho natural está, según Tomás, en abierta contradicción con lo que exige un orden fundamentado en el derecho natural». ZIMMERMANN, A., *En torno a la doctrina,* 181.

contrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución* (*constitutio*), para participar de aquello que es de derecho»[38]. El derecho público, por tanto, puede ser *derecho político,* si se refiere a un estado, *derecho de gentes* cuando se refiere a la relación entre los estados, y *derecho cosmopolita* si regula las relaciones de todos los estados bajo una misma legislación.

Estas tres partes del derecho público son inseparables, hasta el punto que «con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse». La razón es que los estados, entre sí, se encuentran en el *estado de naturaleza,* o sea, sin garantías jurídicas que impidan los enfrentamientos entre ellos. De ahí que, cuando se logre un derecho público que abarque las tres formas, será posible alcanzar la *paz perpetua.* Mientras tanto la guerra será siempre un peligro al menos latente.

El siguiente paso es definir el estado: «un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas». La definición es universalmente válida porque «en cuanto éstas [las leyes jurídicas], como leyes *a priori,* son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea,* tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno)»[39].

La importancia de las tesis anteriores no debe rebajarse pensando que, como en el caso de Platón, Kant está describiendo

[38] KANT, I., *La metafísica de las costumbres,* 139-140. Ak. VI, 311.

[39] Ibidem, 142. Ak. VI, 313.

el Estado ideal. No. Lo que Kant está diciendo es otra cosa, en consonancia con su filosofía trascendental: la *idea* del Estado no es una utopía fruto de la búsqueda del Estado perfecto o de un Estado preexistente en el mundo de las ideas. La *idea* del Estado es única, es *a priori*, y está contenida en el mismo concepto del Estado. No hay que olvidar nunca que los conceptos, para que sean válidos, han de ser «construidos» por la razón pura y sólo así adquieren validez universal. No estamos, pues, ante una utopía o un «modelo» ideal, sino ante la realidad «objetiva» del Estado, a la que *deben* adecuarse los Estados «empíricos». Kant se mueve aquí en el mundo nouménico, que no es ideal en el sentido platónico, sino real, más real que el fenoménico: es la «razón pura», al margen por tanto de la experiencia, la que formula de modo universal y necesario qué es el Estado.

Precisamente porque Kant se mueve en el mundo nouménico, va a tratar sobre la *forma* del Estado, la cual ha de ser plasmada luego en la *materia*, que viene dada por las circunstancias particulares y contingentes, históricas, de cada Estado concreto. Puede decirse, por tanto, que, como en el caso de los autores que hemos estudiado antes, Kant va a darnos la *fórmula* que han de cumplir los Estados si, como no puede ser de otro modo, quieren serlo verdaderamente.

Origen de la constitución republicana

No vamos a repetir aquí lo ya dicho sobre el republicanismo. Ahora lo que interesa es comprender que la constitución republicana deriva de la razón pura y es, por tanto, la única acorde con la «humanidad» del hombre.

«Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politica*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso»[40].

Del mismo modo que la moralidad comprende, por una parte, la ley, o sea, el imperativo categórico, por otra la máxima de la voluntad y, por último, el juicio acerca de la acción, sobre su conformidad o no con la moralidad, Kant establece la constitución del Estado derivándola de los principios jurídicos de la razón pura práctica. La diferencia fundamental está en que la moralidad es un asunto puramente interno y, en cambio, los principios jurídicos se refieren al derecho externo y por tanto a las acciones externas[41]. Esto tendrá consecuencias importantes. En la moralidad interviene la libertad individual, pero en el estado civil hay que hablar en plural, o sea, de libertades que han de limitarse mutuamente según una ley universal.

A partir de aquí Kant obtendrá, *a priori*, la doctrina de la división de poderes, ya que es el único medio para que las libertades puedan conciliarse según una ley universal de la libertad.

---

[40] Ibidem, 142-143. Ak. VI, 313.

[41] La ética kantiana parte de que la única fuente de la moralidad es la intención, la buena voluntad; por eso, en ella, «las buenas o malas consecuencias de una acción debida —así como las consecuencias de la omisión de una meritoria— no pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis tollens*)». En cambio, «el efecto jurídico de un delito es la *pena* (*poena*); el de un acto meritorio, la *recompensa* (*praemium*) (supuesto que ésta, prometida en la ley, fuese la causa de la acción); la adecuación de la conducta a lo debido carece de efecto jurídico». Ibidem, 35. Ak. VI, 228 y 227. En la moral sólo cuenta la intención; en el derecho sólo las consecuencias.

Y como en el ámbito privado la libertad se manifiesta en la propiedad, y esa es la libertad que debe conciliarse con la de los demás en el estado civil, ha de ser la voluntad general la que legisle, pero no puede ni debe ser ella misma la que ejecute las leyes y ni el legislador ni el gobernante deben juzgar acerca de la legalidad de una acción.

¿Cómo se deduce esto de los principios del derecho? Kant lo explica así: «el *gobernante* del Estado (*rex, princeps*) es la persona (moral o física) a la que corresponde el poder ejecutivo (*potestas executoria*): el *agente* del Estado, que nombra a los magistrados, prescribe al pueblo las reglas por las que cada cual puede en él adquirir algo o conservar lo suyo legalmente (subsumiendo un caso bajo la ley)... El soberano del pueblo (el legislativo) no puede, por tanto, ser a la vez *gobernante*, porque éste está sometido a la ley y obligado por ella, por consiguiente, por otro, por el soberano»[42].

La voluntad general, de la que emana la ley universal, no puede bajar al caso concreto; eso corresponde al gobernante, del mismo modo que la voluntad, en la ética, dictaba el imperativo categórico, pero era el libre arbitrio el que determinaba la máxima de la acción. Si la ley coincidiera con la máxima, la libertad desaparecería pues, como ya hemos citado, «las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna»[43].

[42] Ibidem, 147-148. Ak. VI, 316-317.
[43] Ibidem, 33. Ak. VI, 226.

En el caso del Estado, la voluntad general siempre coincide consigo misma, del mismo modo que en el individuo la voluntad se identifica con la razón práctica; en la práctica política esto conlleva que «la voluntad del *legislador* (*legislatoris*), en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior, es *irreprochable* (irreprensible)», porque ¿cómo contradecirla si por principio es la voluntad de todos y cada uno?

Los *decretos* que aplican las leyes, en cambio, son obra del *gobernante*, sometido a la ley y obligado por ella; de lo contrario coincidiría con el legislador y el régimen sería *despótico*. Por eso Kant afirma que «la facultad ejecutiva del *jefe supremo* (*summi rectoris*) es *incontestable* (irresistible)». Si cada ciudadano aplicara la ley a su antojo, sería imposible conciliar las libertades de todos; los ciudadanos deben obedecer, ya que se da por supuesto que las leyes son autoimpuestas y que lo único que hace el gobernante es concretarlas.

La teoría es clara: el gobernante «aunque manda en calidad de persona particular, sin embargo lo hace condicionado por la voluntad de un superior»[44], pero ¿qué puede hacerse si los ciudadanos consideran que el poder ejecutivo es arbitrario? O dicho en terminología clásica, ¿qué hacer cuando el gobernante es juzgado como *tyrannus ex defectu tituli* o *tyrannus ex parte exercitii*?[45]. ¿Es que en la doctrina política de Kant no cabe o no se contemplan estas posibilidades?

Antes de entrar en los textos de Kant es aconsejable resumir su postura: «la doctrina de Hobbes de que el jefe del Estado no puede cometer ninguna injusticia con el ciudadano la llama Kant "terrible", si se entiende "de manera general". Pero según

[44] Ibidem, 146. Ak. VI, 316.
[45] «El primero es tirano porque no tiene ninguna legitimación jurídica en cuanto poseedor del poder de gobernar, el segundo porque gobierna contra el bien común». SPAEMANN, R., *Límites*, 161.

Kant es "totalmente correcta" "si por injusticia se entiende aquella lesión que otorga al que ha sufrido un agravio un derecho al uso de la fuerza contra aquellos que lo han agraviado". Para Kant ningún miembro de un orden legal tiene tal derecho al uso de la fuerza, un derecho a la resistencia violenta. ¿Por qué no? Kant distingue entre un estado jurídico y un estado conforme a derecho. Jurídico es aquel estado en el que existen leyes y una fuerza pública que garantiza su cumplimiento. Se trata de una distinción que coincide ampliamente con la más reciente de legalidad y legitimidad. La tesis de Kant es que donde existe un estado jurídico sólo es lícito dar lugar al estado conforme a derecho respetando el orden jurídico vigente. Esto significa, por tanto, que Kant niega cualquier derecho a la resistencia activa. La razón es la siguiente: mediante el estado jurídico se constituye por vez primera un sujeto colectivo de una posible voluntad común, se abandona el "estado de naturaleza". La exigencia de abandonar el estado de naturaleza, "en el que cada uno se guía por sus caprichos", y someterse junto a todos los demás a una fuerza externa, pública y legal, es la primera exigencia del derecho, sin cuya observancia habría que renunciar a todos los conceptos jurídicos. Quien quisiera hacer depender una constitución jurídica de la material conformidad a derecho de las leyes, no sabría lo que pide. El surgimiento de un estado jurídico no es él mismo un proceso jurídico, sino natural. Es decir, al comienzo del orden jurídico hay un acto de violencia "en cuya coerción se fundará después el derecho público". El *defectus tituli* afecta por tanto, en último término, a todo jefe de Estado»[46].

Si la sociedad surge por un pacto originario, no real sino que debe pensarse como *a priori*, es decir, anterior a la unión efectiva de los hombres en un estado civil «empírico», entonces

[46] Ibidem, 161-162.

el «origen» de la autoridad no puede provenir de una votación previa o de un consentimiento de todos y cada uno de los ciudadanos; más bien ha de ser pensada como un acto de violencia que, sin embargo, funda el estado civil porque se identifica con la salida del estado de naturaleza.

Kant lo explica sin rodeos: «el origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inexcrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe sutilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado (*summus imperans*). Si ha precedido originariamente como un factum un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado (*pactum subiectionis civilis*), o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado»[47].

Para que la sociedad civil se constituya no puede haber un acto previo conforme a derecho que la legitime, porque el derecho no puede ser anterior a la constitución de dicho estado. Sólo después, cuando la sociedad civil está ya constituida, los súbditos pueden, si consideran que el gobernante es injusto, poner los medios para corregir la injusticia. Pero entre esos medios no debe contarse nunca la sedición, y menos aún la revolución. Estos procedimientos violentos nunca serán conformes al derecho, puesto que el estado civil es precisamente el que da

[47] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 149-150. Ak. VI, 318.

origen al derecho y la violencia, en cambio, es una vuelta al estado de naturaleza.

Resuelto el problema del tirano por razón del título suprimiendo el problema, ¿cómo resolver el del tirano por razón del ejercicio del poder?, es decir, ¿qué recursos tienen los súbditos para evitar el gobierno despótico?

La respuesta kantiana es coherente con su doctrina del pacto social originario: «según Kant, una constitución liberal justa no puede llegar a tener lugar más que mediante la progresiva reforma de un estado inicial cuya única juridicidad consiste en un primer momento en la existencia de un monopolio estatal de la violencia. La monopolización de la violencia supone un cambio cualitativo. Transforma, podríamos decir…, la violencia manifiesta en latente, o mejor: la violencia en dominio soberano. El rasgo distintivo de éste es la capacidad de autolimitarse, porque ya no se encuentra bajo la presión de la constante autoafirmación… El poder soberano es el que por vez primera puede permitirse el lujo de facilitar espacio para las consideraciones morales, para los puntos de vista de la razón práctica y llevar a la comunidad, paulatinamente, de una conformidad natural a otra racional y justa»[48].

La violencia debe desaparecer por completo en el estado civil. Sólo el poder puede ejercerla, pero lo hace en nombre de la voluntad general, que no es otra que la de hacer compatible la voluntad de cada uno según leyes universales de libertad. Dicho de otro modo, que recuerda necesariamente a Rousseau: la violencia que ejerce el poder produce libertad; no es una vuelta al estado de naturaleza sino lo que impide dicha vuelta.

La constitución republicana es la única que, por su misma naturaleza, puede evitar el despotismo y respetar la libertad de todos haciéndolas compatibles entre sí, si bien nunca se dará en

[48] SPAEMANN, R., *Límites*, 162.

estado puro; tender a ella es una obligación moral, a la vez que somos impelidos en esa dirección por la fuerza de los hechos, o sea, de los conflictos sociales.

Pero con todo queda pendiente una cuestión capital: ¿qué puede hacerse si la tiranía es insoportable para los súbditos, si el gobernante tampoco admite la «libertad de pluma», es decir, no quiere oír al pueblo y no admite ninguna reforma en la constitución?

VII. Revolución e ilustración

Teoría de la revolución

Ya se ha visto que, para Kant, las revoluciones no tienen justificación posible. Más argumentos disipan las posibles dudas ante casos extremos: Kant sienta como un «principio» que «el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo).— Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia»[1].

Sería contradictorio que la ley permitiera oponerse al poder, que representa en principio al pueblo, legisla en su nombre y la ejecuta también en nombre del pueblo: «tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto, limitarle, en el caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder

[1] KANT, I., *La metafísica de las costumbres,* 150. Ak. VI, 319.

resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, ha de poder también *defenderlos* y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste; lo cual es contradictorio»[2].

Para que pueda existir verdadera libertad, compatible con la de los demás según una ley universal, «contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición* (*seditio*), aún menos de *rebelión* (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)»[3].

La línea argumental de Kant es rigurosa: oponerse a la ley no puede hacerse o justificarse nunca en nombre de la ley. Pero entonces el poder es absoluto. Esa es la conclusión del razonamiento kantiano. Es cierto que el poder puede cometer abusos, puede ser injusto, pero ¿quién puede juzgarlo?, ¿qué otra instancia puede haber por encima de la instancia suprema? Si se admitiera el derecho de resistencia, se volvería al estado de naturaleza, porque se conculcaría la ley. El estado civil, en cuanto que se rige por la ley, es siempre mejor que el de naturaleza, en el que cada uno es juez en causa propia.

¿No es esto consagrar, jurídicamente, la posibilidad de la tiranía? ¿No es contradictorio defender la legitimidad de la tiranía frente a la de la lucha por la libertad? La razón última por la que la revolución es siempre ilegal e ilegítima es porque «para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resis-

[2] Ibidem, 150-151. Ak. VI, 319.
[3] Ibidem, 151-152. Ak. VI, 320.

tencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio»[4]. Una solución parcial pero legítima es la siguiente: «el soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no *castigarlo*...; porque éste sería a su vez un acto del poder ejecutivo, al que según la ley compete por encima de todos la facultad de coaccionar, y que, sin embargo, estaría él mismo sometido a coacción; lo cual es contradictorio»[5].

Ante las leyes injustas sólo queda una solución aceptable: «un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al *poder ejecutivo*, no al legislativo»[6].

El triunfo de la revolución

La teoría política no puede admitir, nunca y por ningún motivo, la revolución como modo de buscar la justicia y derribar al tirano. Los argumentos son, dadas las premisas, irrefutables. Pero en la práctica existen revoluciones, hay regímenes que son derrocados, sediciones que triunfan. ¿Qué valoración merecen «teóricamente» estos hechos?

La misma lógica que negaba el derecho a la resistencia lleva a Kant a la siguiente conclusión: «si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder»[7]. ¿Qué es lo que hace legítima una revolución si triunfa e ilegítima si fracasa?

Si triunfa «se puede decir de ella lo mismo que de todo orden jurídico. Que su origen haya tenido lugar al margen de la legalidad no dice nada contra su legitimidad. Tampoco al gobierno revolucionario, al igual que sucede con cualquier otro gobierno, se le pueden exigir títulos legales de legitimación. Por eso el nuevo orden puede reclamar la misma lealtad que el antiguo, es decir, una lealtad que se deriva de que el nuevo Estado es un Estado... Pero cuando en vez de esto el nuevo Estado quiere fundar su exigencia de lealtad en sus contenidos, esto es, cuando la hiciera derivar de su carácter revolucionario, se convertiría en una tiranía de los principios. Pues cuando la lealtad de los ciudadanos se funda en el asentimiento al contenido de las leyes del Estado, el Estado tiene que poner todo de su parte para asegurarse ese asentimiento, y tendría que considerar las manifestaciones de disidencia respecto de su legislación como negación de la lealtad y perseguirlo como invitación a la desobediencia». Esto se resume, pues, en lo siguiente: «*sólo cuando la obediencia a las leyes es diferente del asentimiento a su contenido, sólo entonces puede permitirse la crítica a las leyes que puede conducir a su mejora*»[8].

«Estado civil» no significa «estado conforme al derecho», sino el único en el que puede darse éste último. Por eso atentar contra él es destruir las condiciones que pueden hacer posible la libertad y la justicia. Obedecer las leyes no significa que se

[4] Ibidem, 152. Ak. VI, 320.
[5] Ibidem, 148. Ak. VI, 317.
[6] Ibidem, 153-154. Ak. VI, 321-322.
[7] Ibidem, 154-155. Ak. VI, 322-323.
[8] SPAEMANN, R., *Límites*, 162-163.

esté de acuerdo con ellas; lo primero es un deber que deriva de la razón práctica; lo segundo, en cambio, es un juicio particular de uno o varios ciudadanos que, dentro de la legalidad, pueden y deben manifestar para que el gobernante tome nota; pues se da por supuesto que quien gobierna lo hace para el bien del pueblo.

Cuando la revolución triunfa se manifiesta de modo patente que el gobierno no era *irresistible*, es decir, que no podía garantizar la seguridad y la libertad de los súbditos: más que un verdadero gobierno, tenía sólo su apariencia. Al ser derrocado se pone de manifiesto que esa sociedad no era propiamente una sociedad civil sino una sociedad «natural», o sea, aquella que puede existir también en el estado de naturaleza.

Los revolucionarios, con todo, no tienen nunca «razón»: no quedan legitimados por sus ideas, sino por haber sido más fuertes que el gobierno derrocado: la violencia es, por tanto, la fuente de su legitimidad. Una vez que se ha suprimido la posibilidad de la tiranía *ex defectu tituli*, quien detenta el poder de hecho queda, por eso mismo, legitimado. Pero si el gobernante no puede ser castigado, haga lo que haga, ni, en principio, removido por la fuerza, ¿qué puede hacerse ante el tirano *ex parte executii*?

La ilustración como vía hacia la justicia y la paz

No es fácil conciliar los planteamientos kantianos sobre filosofía política que, como se ha dicho, coinciden con los de su filosofía de la historia. Resumiendo, tenemos, por un lado, que «los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva»[9]. Es decir, el Estado *en la idea* brota de la sola razón y tiene, por tanto, realidad objetiva (práctica).

Pero, por otro, «tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo es *inútil*, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia). Pero iniciar esta investigación con el propósito, en todo caso, de cambiar por la fuerza la constitución actualmente existente es algo punible. Porque sería el pueblo el que realizaría tal cambio, amotinándose para ello, y no la legislación; y la insurrección bajo una constitución ya existente es una subversión de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo derecho»[10].

Si el Estado *en la idea* brota de la razón pura práctica, ¿cómo es posible que ésta, de la que deriva la *libertad*, dé lugar a un *mecanismo* cuyo funcionamiento es independiente de la misma libertad? Kant insiste en que la solución al problema de una constitución civil es mecánica, porque se refiere al mecanismo de la naturaleza, no a la libertad, pero por otro lado parece afirmar que el «proyecto» de dicho mecanismo emana de la pura razón (práctica).

Pero no es esto todo. El mecanismo puede funcionar mal y entonces es preciso «ajustarlo». Sin embargo, como acabamos de leer, el mecanismo ha de corregirse él mismo, sin que los ciudadanos, en cuanto súbditos, puedan ni deban intentarlo. ¿Cómo hacer compatibles estas tesis?

Para que el mecanismo se arregle por sí mismo Kant recurre a dos medios: la ilustración y «la naturaleza misma del asunto»,

[9] KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 176. Ak. VI, 338.
[10] Ibidem, 177-178. Ak. VI, 339-340.

o sea, la lógica interna de la máquina. Ambas soluciones han de estudiarse por separado porque cada una tiene un origen y una función distinta. De todos modos, al final, Kant cree haber encontrado el punto en el que ambas se unen y colaboran conjuntamente, y además cuenta con un hecho histórico, la Revolución francesa, que lo avala.

Respecto de la *ilustración* la postura de Kant no admite dudas. Definida como «*la salida del hombre de su culpable minoría de edad*», que le posibilita para «servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro»[11], es la causa de la erradicación del despotismo, y no la revolución, porque sólo élla producirá «la verdadera reforma del modo de pensar». Ilustración no significa en Kant aumento de los conocimientos, lograr que el pueblo sea culto, sino algo más sencillo aunque más importante: «pensar por sí mismo». El resto, el progreso de las ciencias y, sobre todo, de la moralidad, será su consecuencia, no su causa.

¿Cómo lograr que los hombres salgan de la minoría de edad y se decidan, con valentía, a pensar por sí mismos? Sólo hay una respuesta posible: «para esta ilustración no se requiere sino *libertad*; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer *uso público* en todas partes de su razón»[12].

¿En qué consiste exactamente el *uso público* de la razón? Porque Kant defiende, al mismo tiempo, que «su *uso privado* debe ser a menudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración». La respuesta viene inmediatamente: «entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de *docto*, puede hacer de su propia razón ante el público entero del *mundo de lectores*. Llamo uso privado al

[11] KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, en *En defensa de la Ilustración*, 63.
[12] Ibidem, 65.

que le está permitido hacer de su razón en un *puesto civil*, o función, que se le ha confiado»[13].

Lo que Kant entiende por *uso público* de la razón no coincide con lo que hoy suele llamarse *libertad de expresión*. Porque el profesor, por ejemplo, no debe pensar libremente, sino que debe enseñar lo que el Estado haya determinado[14]. Más aún, «en ciertas tareas, que se emprenden en interés de la república, es necesario cierto mecanismo, por cuya mediación algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines»[15].

Una vez más aparece la idea de «mecanismo»: el Estado debe funcionar como una máquina, y sólo así cumplirá su fin. Y lo mismo ocurre con las distintas «iglesias» y, en general, donde, a juicio de Kant, una persona trabaja como «funcionario». En cambio, «como docto, tiene plena libertad, e incluso la vocación, para comunicar al público todos sus pensamientos, cuidadosamente examinados y bienintencionados...»

El *uso público* de la razón se refiere, sobre todo, a temas religiosos y políticos: «si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión».

[13] Ibidem.
[14] Cfr. KANT, I., *El conflicto de las facultades*, Introducción, 63. Ak. VII, 18. Según Kant, sólo en la Facultad de Filosofía puede y debe respetarse la «libertad de pluma»; en las demás Facultades los profesores actúan «en cuanto órganos del gobierno».
[15] KANT, I., *Respuesta a la pregunta*, 65.

Sólo en segundo lugar, es importante el *uso público* de la razón en temas políticos: «he establecido el punto principal de la ilustración, esto es, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en *asuntos religiosos*...; además de que aquella minoría de edad [en materia religiosa] es, de todas, la más funesta e infame. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la ilustración en aquel sentido va más lejos y comprende que tampoco hay peligro, en lo que respecta a la *legislación*, al permitir que sus súbditos hagan uso *público* de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor institución, incluso con una franca crítica de lo existente»[16].

La libertad que reivindica Kant puede resumirse en la siguiente sentencia del gobernante: «*¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; sólo que obedeced!*» Pero, ¿cómo puede semejante libertad influir en el gobernante si éste exige una obediencia ciega? La explicación es fácil: «adviértese aquí una extraña e inesperada marcha de las cosas humanas; pues, en general, si la observamos con amplitud, casi todo en ella es paradójico. Un grado mayor de libertad civil parece favorable a la libertad del *espíritu* del pueblo y también le fija límites infranqueables; un grado menor le proporciona, por el contrario, el espacio en que extenderse según todas sus facultades. Pues si la naturaleza ha desarrollado bajo esta dura cáscara la semilla, que cuida con delicadeza, de la inclinación y vocación del *libre pensar*, esto reobra paulatinamente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo que se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, al cabo, sobre los principios del gobierno, al que le resulta beneficioso tratar al hombre, que es *algo más que una máquina*, conforme a su dignidad»[17].

[16] Ibidem, 70-71.
[17] Ibidem, 71.

Dicho de otro modo: las libertades políticas se seguirán de la libertad de pensar. Si se fomenta el uso público de la razón, se logrará adecuadamente la libertad civil o libertad de actuar, porque los principios morales serán los móviles de las acciones.

La libertad de pluma

¿Qué libertad es la que reclama Kant, tanto en materia religiosa como política, para que la ilustración ilumine las tinieblas en las que viven los que, por su culpa, tienen miedo de usar su razón? Su postura es muy peculiar: «la libertad política se define en su obra de una forma inequívoca y coherente con la libertad "*de hacer uso público en todas partes de su razón*". Y "entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de *docto*, puede hacer de su propia razón ante el público entero del *mundo de lectores*". Existen limitaciones a este uso, señaladas por la expresión "en calidad de docto". El estudioso no es idéntico al ciudadano; pertenece a una comunidad diferente, a saber, una "sociedad cosmopolita", y es de este modo como se dirige al público... La libertad de palabra y de pensamiento, como la entendemos nosotros, es el derecho de un individuo a expresarse, a manifestar sus opiniones para poder persuadir a otros a fin de que compartan su punto de vista. Esto presupone que yo puedo pensar del todo por mí mismo y que mi reivindicación ante el gobierno es que me permita propagar aquello que elaboré en mi mente. La opinión de Kant sobre este tema es muy distinta: cree que la facultad de pensar depende de su uso público. Sin la "prueba del examen libre y público" no es posible ni pensar ni formarse opiniones. "La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación"»[18].

[18] ARENDT, H., *Conferencias*, 78-79.

Este texto debe servirnos, en primer lugar, para descartar la opinión hoy corriente sobre la libertad política y la libertad de pensamiento. Kant no la hubiera compartido. Pero ¿qué es entonces para él la libertad de hacer uso público en todas partes de su razón? «La actitud de Kant sobre esta cuestión es muy importante, porque no es la del político, sino la del filósofo o del pensador»[19]. En palabras de Kant: «se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de comunicar *públicamente* sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado»[20].

Comunicarse con los demás no es, para un ilustrado, aceptar o tolerar sus opiniones, y menos aún buscar un compromiso; el ideal de «pensar por sí mismo» se mantiene siempre en pie. Oír a los demás y contrastar puntos de vista tiene en Kant otro sentido: «en su mente éste era el punto de vista del ciudadano cosmopolita. Mas, esa fórmula fácil de los idealistas, "ciudadano cosmopolita", ¿tiene sentido? Ser un ciudadano quiere decir, entre otras cosas, tener responsabilidades, obligaciones y derechos, algo que sólo se entiende si hay un límite territorial. El ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo. Kant sabía bien que un gobierno mundial sería la peor de las tiranías imaginables»[21].

[19] Ibidem, 79.
[20] KANT, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, 179.
[21] ARENDT, H., *Conferencias*, 86.

Es decir, la libertad que Kant reclama es la de una persona no comprometida políticamente, no la del súbdito, sino la de un espectador imparcial que dialoga libremente, sobre los temas políticos más espinosos y candentes, con otros *doctos* igualmente ajenos a la acción. De ahí que, como ya se ha visto, «en el centro de la filosofía moral kantiana se encuentra el individuo; en el centro de su filosofía de la historia (o, mejor, su filosofía de la naturaleza) se halla el progreso continuo de la raza humana, o la humanidad. (Esto es; la historia [*history*] desde una perspectiva general). La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un "ciudadano del mundo" o, con más exactitud, un "espectador del mundo". Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no»[22].

Los «actores», los súbditos, deben obedecer, sobre todo porque carecen de perspectiva para juzgar a sus gobernantes. Sólo los filósofos, que desde el punto de vista kantiano mantienen siempre, si lo son de verdad, la imparcialidad propia de un espectador, pueden juzgar los acontecimientos concretos sin «desorientarse» en el pensamiento, o sea, encuadrándolos en las coordenadas del progreso ilimitado de la humanidad, consecuencia de la finalidad de la naturaleza. Dicho brevemente: existe una «incompatibilidad entre el espectador y el actor... Es el todo lo que confiere significado a los particulares si son hombres dotados de razón quienes los consideran y juzgan»[23].

La «libertad de pluma» que Kant juzga imprescindible para el progreso de la humanidad y para resolver los problemas concretos en el plano político, es, pues, la de los *doctos* o filósofos que se abstienen de «actuar» en el escenario del mundo. El «compromiso político» no es propio del verdadero intelectual

[22] Ibidem, 110.
[23] Ibidem, 111.

porque le cegaría. Por eso mismo, el filósofo no debe intervenir activamente en la política, no debe aspirar a convertirse en «rey», como pensaba Platón, sino a ser oído por los gobernantes. Su crítica, al ser desinteresada, será siempre constructiva y positiva y, por tanto, digna de ser tenida en cuenta si el gobernante, como es de suponer, desea estar mejor informado para desempañar mejor su «papel»[24].

Nos encontramos, de nuevo, ante el juicio teleológico que, no debe olvidarse, forma una unidad con el juicio estético: ambos son desinteresados, ambos juzgan sobre lo particular, pero son «comunicables» e incluso tienen valor universal. Para «juzgar» la historia —y la política forma parte de ella— se requiere, pues, una actitud «contemplativa»: «Kant dice: "Bello es lo que place en el mero juicio"; es decir, no importa si agrada o no en la percepción; lo que simplemente place en la percepción es agradable, pero no bello. Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello. Es la "operación de la reflexión". Sólo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata —cuando no se está implicado, como el espectador no estaba implicado en los acontecimientos reales de la Revolución francesa—, puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio. Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad»[25].

---

[24] Cfr. KANT, I., *El conflicto de las Facultades*, 77-78. Ak. VII, 28-29.
[25] ARENDT, H., *Conferencias*, 124-125.

Pensaba Kant que esta libertad era la más «inocente», la que no podía suponer nunca un peligro para el gobernante y, por tanto, la que sería oída con agrado y agradecimiento. Pero, ¿es siquiera posible una actitud desinteresada ante la justicia y la injusticia, ante el bien y el mal, la guerra y la paz? ¿Puede y debe el político hacer caso al *docto* que «juzga» «orientándose» en el pensamiento por la hipótesis de la finalidad de la naturaleza?

Al hablar del juicio estético Kant hace referencia explícita a que su comunicabilidad hace posible un «pacto originario» que, sin duda, anticipa el que, a través del juicio teleológico, aparecerá en su filosofía política. «En este punto, la *Crítica del Juicio* se vincula con facilidad a la reflexión kantiana sobre una humanidad unida, viviendo en paz perpetua. A Kant le interesa la abolición de la guerra y aquello que hace de él un tipo singular de pacifista no es la eliminación del conflicto, ni la eliminación de la crueldad, de los baños de sangre y las atrocidades de los conflictos bélicos. La abolición de la guerra es la condición necesaria para conseguir la máxima extensión posible de la mentalidad amplia, como a veces admite de mala gana (de mala gana porque en tal caso subsiste el riesgo de que los hombres se conviertan en ovejas; hay algo sublime en el sacrificio de la vida, etc.): "[Si cada uno] espera y exige que los demás tengan consideración a la general comunicación [del placer, del goce desinteresado, entonces habremos alcanzado un punto donde es como si existiera] un pacto originario, dictado por la humanidad misma" (*Crítica del Juicio* § 41). Este pacto, según Kant, sería una idea pura que regularía nuestras reflexiones sobre tales temas y podría inspirar nuestras acciones. Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se

llegan a unir; la máxima del actor y la máxima —la "pauta"— a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo se convierten en una»[26].

Estamos, ante estas ideas, en el punto de encuentro de la ética kantiana, la filosofía política y la filosofía de la historia pues, «por así decirlo, el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general. Desde esta perspectiva, y no sólo por amor a la paz, escribió el tratado *La paz perpetua* y enunció los "artículos preliminares" de la primera parte así como los "artículos definitivos" de la segunda... En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre, tal es la "existencia cosmopolita". Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo»[27].

Si los puntos de vista del actor y del espectador coinciden, el primero sabrá ya qué hacer y por qué lo hace, actuará con la vista puesta en el progreso de la humanidad y será, al mismo tiempo, el sujeto y el objeto de dicho proceso. Sin embargo este puente tendido entra la naturaleza y la moralidad, entre la política y el Derecho, no logra unir las dos orillas, se queda a mitad de camino porque «Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso. El progreso significa que la historia [*story*] nunca tiene un fin. El fin de la historia [*story*] misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador»[28].

La filosofía política kantiana, en resumen, es una ficción cuyo argumento no concluye; y si concluyera sería contradictorio. Si el hombre, como ser moral, es un fin en sí, no puede pensarse como subordinado a un propósito de la naturaleza, la cual, mediante la guerra y los conflictos irracionales entre los hombres, le llevará a lo que ya era desde el principio. Si la historia —y la política— no es obra de la libertad, si para «orientarse en el pensamiento» hemos de dejar de lado la libertad, ¿qué sentido tiene entonces una *Metafísica de las costumbres* que, según Kant, emana de la razón pura práctica? ¿Qué papel corresponde al Derecho si la justicia o injusticia, el republicanismo o el despotismo, la libertad natural y la libertad civil, los «principios» y la arbitrariedad, contribuyen igualmente a alcanzar un fin hipotético, pero al mismo tiempo necesario, para que la historia humana no sea la de un manicomio?

[26] Ibidem, 137-138.
[27] Ibidem, 138-139.

[28] Ibidem, 142.

Acabamos de leer que el ideal kantiano es la identidad de puntos de vista entre el actor y el espectador: «cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo»[29].

¿Cómo es posible que el actor logre situarse en ese punto de vista? La respuesta de Kant es la «publicidad». Superficialmente puede interpretarse este concepto como un mecanismo para poner freno al despotismo; pero en realidad Kant apunta más lejos. Cuando escribe que «*un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es, objetivamente, es decir, considerado en su contenido, una contradicción; pero subjetivamente, estimado según la calidad de la persona que lo dicta, puede haber un secreto, si ésta no cree conveniente para su dignidad manifestarse públicamente como autora "suya"*»[30], está moviéndose en el plano del actor que desea ser, a la vez, espectador. Cuando el político desea actuar de acuerdo con la moralidad, es decir, cuando quiere que política y moral no sean incompatibles, la solución está en la *sinceridad*, la virtud que impide engañarse a uno mismo y querer además que los demás se crean las propias mentiras.

«Si en el derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, abstraigo de toda *materia* (según las diferentes relaciones, empíricamente dadas, de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, porque sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*), ni tampoco derecho, que sólo se otorga por

[29] Ibidem, 138-139.
[30] Kant, I., *Para la paz perpetua*, 336.

ésta»[31]. Podría interpretarse, ingenuamente, que Kant se está refiriendo a que las leyes han de ser promulgadas, lo cual es evidente por sí mismo. Pero él mismo se encarga de hacer ver que su propósito tiene un alcance mayor, pues también las leyes injustas son promulgadas por los tiranos.

«"Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas".

»No hay que considerar este principio sólo como *ético* (pertinente a la doctrina de la virtud), sino también como *jurídico* (relativo al derecho de los hombres). Pues una máxima que no puedo manifestar *en voz alta* sin que se frustre a la vez mi propósito, que, por tanto, debe permanecer *secreta* si ha de prosperar, y que no puedo *confesar públicamente* sin tentar la oposición de todos contra mi designio, sólo puede provocar esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia que a todos amenaza. Es, además, un principio meramente *negativo*, es decir, sólo sirve para conocer lo que *no es justo* con respecto a otros. Como un axioma, es cierto e indemostrable, y además fácil de aplicar»[32].

El gobernante no es un filósofo, sus decisiones tienen efectos prácticos inmediatos, su tarea no es inocua. Precisamente por eso es «actor» y no espectador. Pero cuando sus máximas admiten publicidad, entonces y sólo entonces, entra a formar parte de la «sociedad cosmopolita» propia de los *doctos*, porque con ello no sólo está admitiendo la «libertad de pluma», sino que sus decisiones son, al mismo tiempo, universalizables y, por tanto, sometidas a la valoración que otros puedan hacer de ellas.

Si el *secreto* de las máximas es un «principio meramente negativo» para conocer lo que no es justo, la publicidad es el cri-

[31] Ibidem, 351.
[32] Ibidem, 352.

terio positivo: «"todas las máximas que *necesitan* publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política".

»Si sólo se puede alcanzar su fin por la publicidad, deben ser adecuadas al fin general del público (la felicidad), y la tarea propia de la política es estar de acuerdo con él (hacer que el público esté contento con su estado). Si sólo mediante la publicidad debe ser asequible este fin, es decir, mediante la eliminación de toda desconfianza hacia las máximas, éstas deben estar también en concordia con el derecho del público; pues sólo en éste es posible la unión de los fines de todos». Naturalmente, Kant señala que éste no es un principio pragmático sino «otro principio trascendental y afirmativo del derecho público»[33].

La «ilustración», que sólo es posible si se admite la «libertad de pluma» cuando se juzga como *docto* en una sociedad cosmopolita, libertad que, según Kant, es la menos perjudicial de todas, tiene su concreción en el mundo de los fenómenos, en el mundo empírico, en el principio de la «publicidad» de las máximas políticas por parte del gobernante. En los juicios reflexionantes lo dado es lo particular, y la razón busca una ley universal para explicarlo. Para ello necesita del principio de finalidad, ya sea de la finalidad sin fin, de la finalidad interna o de la finalidad externa. En el caso de juzgar sobre la naturaleza en su conjunto, incluida la humana, la finalidad externa no puede ser otra que aportar las condiciones que hagan posible la cultura. A partir de aquí, el hombre se hace cargo de sí mismo. Pero no debe olvidarse que incluso esto —hacerse cargo de sí mismo— es un designio de la naturaleza, que no dejará de actuar «providencialmente» para que el hombre no se abandone por comodidad o pereza. La naturaleza le espolea mediante la contradicción, las dificultades e incluso la guerra.

[33] Ibidem, 358.

El medio como la humanidad, como género, se hace cargo de sí misma, es precisamente la ilustración, o sea, la comunicación libre y desinteresada de los propios puntos de vista que, de este modo, pueden ser juzgados también por los demás. Pues bien, en la actuación política siempre se parte de lo concreto, de las libertades de cada uno de los ciudadanos, no coincidentes entre sí. ¿Cómo encontrar una legislación universal que no contradiga la libertad de cada ciudadano según una ley universal de libertad? El problema que ha de resolver el político no es ni teórico ni moral; es la facultad de juzgar la que puede proporcionarle la respuesta adecuada. Las «máximas» del «sentido común», tal como Kant lo entiende en la *Crítica del juicio*, «no conciernen al conocimiento; la verdad obliga, no se requieren "máximas". Las máximas son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios. Y, del mismo modo que en las cuestiones morales la máxima de la conducta da testimonio de la calidad de la voluntad, las máximas del juicio atestiguan "el giro del pensamiento" (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas regidas por el sentido comunitario… El sentido común es el sentido comunitario, *sensus communis* a lo que apela el juicio de cada uno, y es esta potencial apelación la que confiere a los juicios su especial validez… En otras palabras, cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad. Está en la "naturaleza del juicio, cuyo uso correcto es tan necesario y tan generalmente exigido, que por eso, bajo el nombre de "entendimiento sano" [el sentido común en su significado habitual], no se piensa ninguna otra cosa sino justamente esta facultad"»[34].

La «publicidad» en Kant no debe entenderse, por tanto, sólo como el hecho concreto de dar a conocer las máximas que mueven al político; más bien se trata de algo que el político ha

[34] ARENDT, H., *Conferencias*, 131, 133 y 134.

de realizar, primero en su interior y luego exteriormente: ponerse en el punto de vista de los demás, juzgarse desde fuera, situarse como espectador. De ese modo es como el actor y el espectador coinciden, y, por tanto, como el actor, que en principio «no conoce el sentido de lo que hace», entra a formar parte de la sociedad cosmopolita a la que debe tender, por designio de la naturaleza, el género humano.

¿Positivismo jurídico?

Kant ha explicado con detalle su doctrina política, su filosofía de la historia y su doctrina del Derecho. Las tres están entrelazadas, pero cada una tiene sus propios principios. La teoría política es un problema meramente mecánico cuya solución, sin embargo, emana de la razón práctica. La filosofía de la historia deriva del juicio teleológico y, aunque se trate de una hipótesis, hay que aceptarla si no se quiere que el pensamiento pierda el norte y se vuelva irracional. Por fin, la doctrina del Derecho forma parte de la metafísica de las costumbres y, por tanto, está en relación directa con los principios éticos.

El Derecho es el puente de unión entre la política y el progreso de la humanidad, es decir, la historia. El mero mecanismo político pone las condiciones adecuadas para que la sociedad se organice como debe; la ley del progreso hará que dicho mecanismo no deje de funcionar, e incluso que vaya mejorando y cumpliendo con mayor perfección su función. Y para ello los gobernantes cuentan con unos «principios jurídicos» que, si se aplican correctamente, «ayudarán» al progreso histórico.

¿Qué ocurre en el caso de que los gobernantes, que según Kant necesitan también un *amo*, se aparten de los principios éticos y jurídicos? Ya se ha visto que Kant es pesimista respecto al hombre: el hombre es malo.

Cuando el gobierno es tiránico y las leyes injustas, Kant niega el derecho a la resistencia activa. Pero si el Estado prohíbe también la «libertad de pluma» y no da «publicidad» a las máximas por las que se mueve, es decir, si la tiranía es tal que no es posible hacerle frente de ningún modo, ¿qué remedio cabe esperar a una situación tan inhumana?

Tanto desde el punto de vista político como jurídico, el poder ha de ser *irreprochable* o sea, irreprensible respecto de la voluntad del legislador, *incontestable* o irresistible con relación al poder ejecutivo, e *irrevocable*, es decir, inapelable en cuanto a las sentencias del poder judicial[35]. En último término, Kant lo fía todo a la moralidad del gobernante: si es moral, será justo; de lo contrario el «positivismo jurídico» y el «despotismo» han de ser aceptados, no sólo para evitar males mayores, sino porque es una exigencia de la razón práctica, o sea, una exigencia moral.

Podría pensarse que la solución a este grave problema es la revolución. Pero Kant no la acepta: sólo *a posteriori* puede afirmarse que ha supuesto un bien para la república pero, de entrada, *a priori*, por significar una vuelta al «estado de naturaleza», es inmoral[36]. La injusticia y la tiranía desaparecerán gracias a la ilustración, pero si las condiciones que la hacen posible son impedidas, ¿cómo esperar aún un futuro mejor?

---

[35] Cfr. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 147. Ak. VI, 316.

[36] «Esta cuestión plantea el problema, muy debatido entre los estudiosos, de si es el derecho natural o el derecho positivo el que en último término prevalece en Kant... Ahora bien, el derecho natural, tal como Kant lo entiende, se basa en principios *a priori*, no en el conocimiento de la naturaleza humana; es decir, se trata ante todo de un derecho racional que responde a una idea o concepto puro de derecho en el que sólo se tiene en cuenta la *forma* —no la materia— de la relación jurídica que todo derecho implica. Y tal forma, como se aprecia en la doctrina kantiana sobre la propiedad, está condicionada por la idea de un estado civil, de manera que el derecho público o positivo condiciona el derecho natural». SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, 512.

Parece que todo depende de la bondad moral del gobernante. Para llegar a esta conclusión no valía la pena tanto esfuerzo. Pero como ésta no puede ser la última palabra, porque entonces el pensamiento carecería de «orientación», es decir, porque entonces no podría construirse una filosofía política ni una doctrina del derecho, Kant no tiene otra salida que «volver» a la idea de progreso, o sea, a la «providencia» o finalidad de la naturaleza, que dirige a la especie humana como si se tratara de una marioneta.

La *naturaleza interna* de la sociedad y de la historia

¿Qué es lo que une a los hombres entre sí? O, en palabras de Kant: «¿hay que amar al género humano en su totalidad, o es éste un objeto que debe ser considerado con enojo, al que se desea, por cierto, todo el bien (para no convertirse en misántropo), pero sin esperarlo de él, y del cual, por tanto, mejor será apartar la vista?» La respuesta kantiana es típicamente ilustrada: «la respuesta a esta pregunta depende de la que se dé a esta otra: ¿Hay en la naturaleza humana disposiciones por las que se pueda comprobar que la especie progresa siempre hacia lo mejor, y que el mal del pasado y del presente se perderá en el bien del futuro? Pues entonces podemos amar a la especie, siquiera, no obstante, en su constante aproximación al bien; de lo contrario, deberíamos odiarla o despreciarla, diga lo que quiera frente a esto la afectación de la filantropía universal... Porque no se puede evitar odiar lo que es malo y seguirá siéndolo, sobre todo lo que supone una recíproca violación premeditada de los más sagrados derechos del hombre...»[37].

Como responder negativamente haría absurda la naturaleza, Kant contesta: «se me permitirá asumir que, así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia, y que tal progreso, en efecto, a veces será *interrumpido*, pero nunca *roto*. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; la demostración le corresponde a su adversario. Porque yo me apoyo en un deber innato para mí, por el que cada miembro de la serie de generaciones... actúe sobre la posteridad de suerte que ésta se vuelva cada vez mejor...»[38].

La verdad es que decir que el progreso es un «deber» no es dar ninguna prueba, pero Kant se ha cubierto las espaldas al decir que la prueba corresponde a quien lo niegue. Pero no debió dar mucho crédito a este argumento cuando añade: «si preguntamos ahora por qué medios nos sería dado mantener y aun acelerar este incesante progreso hacia lo mejor, pronto se observa que este éxito, que se pierde en la inmensidad, no dependerá tanto de lo que *nosotros* hagamos (por ejemplo, la educación que demos a los jóvenes) y del método con que *nosotros* hemos de proceder para conseguirlo, como de lo que la *naturaleza* humana haga en y con nosotros, para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos nosotros mismos. Pues sólo de ella, o más bien de la *providencia* (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir este fin), podemos esperar un éxito que alcance a la totalidad y llegue de ésta a las partes, puesto que los hombres, al contrario, en sus *proyectos* arrancan sólo de las partes, y aun se quedan en ellas; y hasta la totalidad como tal, demasiado grande para ellos, pueden extenderse sus ideas, pero no su influjo: sobre todo porque, al oponerse en sus proyectos, difícilmente se unirían para ello por propia y libre decisión»[39].

[37] KANT, I., *Sobre el tópico*, 280-281.

[38] Ibidem, 282-283.

[39] Ibidem, 284-285.

¿Puede hablarse con propiedad de «optimismo» respecto del género humano si el progreso se dará de un modo «forzado» e incluso contra nuestra voluntad? ¿Cómo podrá progresar la especie humana si no puede ni debe contarse con su libertad? ¿Es realmente un progreso hacia lo mejor si acabaremos siendo buenos por la fuerza? ¿Desde cuándo tienen valor moral las acciones que no se realizan con plena advertencia ni perfecto consentimiento?

Pero Kant no está hablando del progreso moral; éste vendrá por sí mismo, sin imposiciones, por la «naturaleza» misma del asunto, o sea, por la lógica interna de la historia. Kant había hablado de la posibilidad de un estado civil bien organizado incluso para una estirpe de demonios. Es preciso volver sobre este punto porque «este pasaje resulta crucial. Lo que afirma Kant... es que un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen Estado. La definición que hace aquí de "maldad" concuerda con su filosofía moral. El imperativo categórico dice: actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pueda devenir una ley universal... El punto básico es bastante simple; para decirlo en terminología kantiana: puedo querer la mentira, pero "de ninguna manera [puedo querer] una ley universal de mentir, pues, según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna". O más aún: puedo desear robar pero no quiero que el robo de convierta en una ley universal, porque con tal ley ya no habría propiedad. El hombre malvado es, según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado *no* es quien desea el mal pues esto, según Kant, es algo imposible. En consecuencia, la "estirpe de demonios" no se refiere a algo demoníaco en el sentido usual del término, sino que los demonios son aquellos que "están secretamente inclinados a exceptuarse" a sí mismos. Lo que importa aquí es el "*secretamente*": no podrían hacerlo en público porque entonces atentarían contra el interés común, serían enemigos de la comunidad; incluso si ésta fuera una estirpe de demonios; y en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la "conducta *pública*"»[40].

Aunque la moralidad tenga un lugar central en la persona, no lo tiene en el ciudadano; de ahí que no haga falta ser un hombre de bien para ser un buen ciudadano. ¿Cómo y por qué la estirpe de demonios actuará públicamente bien si sus intenciones son torcidas? ¿Qué le hará ser buenos ciudadanos si no es su conciencia moral ni sus principios jurídicos?

La respuesta es que, si tienen inteligencia, la *naturaleza* les obligará a ello. «En *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* se lee lo siguiente:

"Los hombres que obran según *principios*, son muy *pocos*, cosa que hasta es muy conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados. [...] Los que obedecen a *bondad* espontánea son *muchos más* [que los que actúan en base a principios]. [...] [Sin embargo,] estos instintos virtuosos [...] cumplen perfectamente el gran propósito de la naturaleza, lo mismo que los demás instintos, merced a los cuales se mueve con tanta regularidad el mundo animal. Los que, como único punto de referencia para sus esfuerzos, tienen fija ante los ojos su adorada persona y procuran hacer girar todo en torno de su egoísmo, como eje mayor, son *los más*, y esto viene a resultar también muy beneficioso; ellos, en efecto, son los más inteligentes, ordenados y precavidos; dan consistencia y firmeza al todo, y, sin proponérselo, son útiles en general".

»Según este texto, parece que hiciese falta una "estirpe de demonios" para facilitar "las necesidades imprescindibles y preparar las bases sobre las cuales las almas delicadas pueden extender la hermosura y la armonía". Tal es la versión kantiana de la teoría ilustrada del interés particular»[41].

---

[40] ARENDT, H., *Conferencias*, 40-41.
[41] Ibidem, 41-42.

El progreso se producirá al margen de lo que los hombres quieran o decidan, porque es un designio de la naturaleza.

Si los ciudadanos son mentiroso y ladrones, ¿cómo hará la naturaleza para que se comporten como buenos ciudadanos? Según Kant, incluso en los Estados en los que el gobierno está muy lejos de ser el ideal, «los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea de derecho, aunque no es lo interior de la moralidad, a buen seguro, la causa de aquélla (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de esta última hay que esperar la buena formación moral de un pueblo); por tanto, el mecanismo de la naturaleza a través de las inclinaciones egoístas, que se oponen de manera natural también externamente, puede ser utilizado por la razón como un medio para hacer sitio a su propio fin, al mandato jurídico, y, por ende, para fomentar y garantizar la paz, tanto interna como externa, en cuanto ésta descansa en el Estado mismo.

»Lo cual significa que la naturaleza *quiere* a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Cuanto no se haga ahora, se hará al fin por sí mismo, aunque con mayor molestia. "Si doblas la caña, se rompe; y quien mucho quiere, no quiere nada" (Bouterwek)»[42].

Si "tienen entendimiento", los malos ciudadanos comprenderán que para satisfacer sus egoísmos han de ceder en parte, llegar a acuerdos, respetar a los otros para ser respetados por ellos. La «astucia» les guiará hacia el bien, incluso a su pesar: «de todos estos circunloquios de una doctrina inmoral de la prudencia, con el fin de llevar a los hombres del estado natural de guerra al de paz, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de derecho en sus relaciones privadas ni en las públicas, y que no se atreven a

[42] KANT, I., *Para la paz perpetua*, 334.

fundar públicamente la política en medidas de prudencia, ni a rescindir, pues, toda obediencia al concepto de un derecho público (lo que es llamativo, sobre todo, en el derecho de gentes), sino que le tributan todos los honores debidos, aunque deban inventar cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al artero poder la autoridad de ser el origen y la unidad de todo derecho»[43].

La última palabra, por tanto, la tiene la *naturaleza*, y de ella se seguirá el progreso moral de la humanidad. Pero esto ha de admitirse para no tener que aceptar que la vida del género humano carece de finalidad y, con ella, la naturaleza entera, pues el fin de ésta no es otro, según el juicio teleológico, que hacer que el hombre desarrolle, por sí mismo, todas sus capacidades. Pero al hablar de la naturaleza Kant se refiere a la *naturaleza intrínseca* del asunto de que se trate, y en este caso, de la sociedad y de la historia.

¿Cuál es entonces la última palabra de la filosofía política de Kant? Después de todo lo visto, parece que Kant, en unos casos, la fundamenta en la moralidad y el Derecho, y otras, en cambio, en la naturaleza. ¿Cómo salir de esta disyuntiva?

La respuesta es la siguiente: Kant confía en la moralidad, pero desconfía del hombre, del género humano. Un texto resume con claridad esta tesis: «para conformar la filosofía práctica consigo misma es preciso resolver primero si debe comenzarse por el *principio material* de la razón práctica, el *fin* (como objeto del arbitrio), o por el *formal*, a saber, aquel que dice (fundado en la libertad de la relación exterior): obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (cualquiera que sea el fin).

»Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad

[43] Ibidem, 345.

incondicionada; en cambio, el otro principio sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin (por ejemplo, el de la paz perpetua) fuera también un deber, tendría que deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa.

»Ahora bien, el principio del *moralista político* (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (*problema technicum*), mientras que el principio del *político moral* es una *cuestión moral* (*problema morale*), enteramente diferente del otro en el procedimiento para producir la paz perpetua, la cual se desea no sólo como un bien físico, sino también como un estado nacido del reconocimiento del deber».

Hasta el momento Kant no ha hecho otra cosa que plantear, por enésima vez, el problema fundamental de su pensamiento político. La respuesta dice así: «para la solución del primer problema, el de la prudencia política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza, con el fin de utilizar su mecanismo en provecho del fin pensado; y sin embargo, todo este conocimiento es incierto en relación con su resultado, por lo que concierne a la paz perpetua...

»En cambio, la solución del segundo problema, el de la sabiduría política, por así decirlo, se impone por sí misma, clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad y va directamente al fin; con el recuerdo, no obstante, de la prudencia, para no arrastrar a tal fin precipitadamente, por fuerza, y aproximarse a él continuamente, aprovechando las circunstancias favorables.

»Dice así: "Aspirad ante todo al reino de la razón práctica y a su justicia, y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por sí mismo"»[44].

[44] Ibidem, 346-347.

La confianza en la moralidad, sin embargo, no implica confianza en el hombre; la moralidad se impondrá porque es el designio de la naturaleza, no por sí misma. Por eso Kant concluye: «el mal moral posee la cualidad, inextricable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios designios (sobre todo con otros simpatizantes), y así hace sitio, a pesar del lento progreso, al principio (moral) del bien»[45].

Como esta doctrina ha de manifestarse, de algún modo, en la práctica, Kant la ve realizada en un hecho histórico de primera magnitud: la Revolución francesa.

El reflejo empírico de la doctrina de la razón

Si la filosofía política emana de la pura razón y la histórica es hipotética, la moralidad ha de quedar reflejada, de algún modo, en la práctica, por más que los hombres sean malos, pues su voluntad no lo es. «En la especie humana ha de hallarse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique una índole y una capacidad de dicha especie para ser *causa* de su progreso hacia lo mejor, así como (toda vez que esto ha de ser el acto de un ser dotado de libertad) para ser *autor* del mismo; ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento como efecto de una causa dada cuando acaecen las circunstancias que coadyuvan al mismo. El que tales circunstancias hayan de acaecer alguna vez se puede predecir en general, tal como se calculan las probabilidades en cualquier juego, pero sin precisar si eso sucederá durante mi vida y me sea dado por ello la experiencia que confirme esa predicción»[46].

[45] Ibidem, 349.

[46] KANT, I., *El conflicto de las Facultades*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, 158. Ak. VII, 84.

Kant toma muchas precauciones: ningún hecho histórico concreto cumple las condiciones que él mismo ha establecido; más aún, ninguno puede cumplirlas, pues desconocemos el futuro y nunca podemos estar seguros de que, realmente, ha supuesto un paso decisivo de la especie humana hacia lo mejor. Pero, con todo, «aunque ese acontecimiento mismo no haya de ser considerado como causa del progreso, sino sólo como un *signo histórico* que lo indica... y pudiera demostrarse así la *tendencia* del género humano en su *totalidad*, esto es, no considerado como suma de individuos... sino tal como se encuentra esparcido sobre la tierra en pueblos y en Estados»[47].

Este hecho es para Kant la Revolución francesa. No debe extrañar esta toma de posición, pues en la Revolución se hicieron realidad muchos ideales ilustrados y la «ilustración» es, según Kant, el camino hacia el progreso.

Pero lo que Kant admira en ella no es la revolución como tal. Yo se ha visto que toda revolución es inmoral. Por eso Kant, adoptando el punto de vista —imparcial— del espectador, comenta: «este acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñece lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño... No, nada de eso. Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* ante esta representación de grandes revoluciones, al declarar una simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro, pese a lo fatal que pudiera reportarles esa parcialidad, pero que demuestra (a causa de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (a causa del desinterés) un carácter moral de la humanidad, cuando menos como disposición, que no sólo permite esperar el progreso

[47] Ibidem, 159.

hacia lo mejor, sino que ello mismo ya lo constituye, en tanto que la capacidad para tal progreso basta por el momento»[48].

Aquí tenemos realizadas las características del juicio teleológico, que coinciden con las del juicio estético, pues ambos son obra de la facultad de juzgar: desinterés y universalidad. Pero ¿verdaderamente es desinteresado este juicio que manifiesta una «simpatía» universal? Sí, porque el «gusto» era un símbolo de la moralidad. Por eso Kant continúa: «esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismo en ese juego) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización lleva aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano»[49].

La voluntad es santa, como se pone de manifiesto en el imperativo categórico; la libertad, en cambio, elige con frecuencia el mal porque el hombre es malo. Pero la voluntad es permanente, mientras que los actos libres son muchos y discontinuos. Esto quiere decir que, incluso detrás del mal, se esconde la bondad de la voluntad: «así pues, esto [la lucha por un orden jurídico justo] y la involucración *afectiva* en el bien, el *entusiasmo*, bien que no resulta enteramente plausible, al merecer cualquier afecto verse desaprobado en cuanto tal, sí da pie mediante esta historia a una importante observación para la antropología, a saber, que el auténtico entusiasmo se ciñe siempre tan sólo a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal»[50].

La Revolución en cuanto tal no puede ser aprobada por Kant ni por nadie cuya conciencia sea recta. De ahí que Kant

[48] Ibidem, 159-160. Ak. VII, 85.
[49] Ibidem, 160.
[50] Ibidem, 161. Ak. VII, 86.

ponga de relieve que en ella se han cometido numerosos crímenes e injusticias; la misma revolución es la peor de todas. Pero lo que no pueden ver los *actores*, lo valora el *observador* imparcial. No es, pues, el hecho en sí, la Revolución, sino la reacción *afectiva* —simpatía y entusiasmo— de los espectadores, lo que sirve de indicio del progreso de la especie humana. En el juicio reflexionante lo particular (la Revolución) es subsumido por lo general (la finalidad de la naturaleza), produciendo un «goce», un sentimiento, que manifiesta una actitud moral.

«Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino... de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aun cuando sólo se logre en medio de salvajes contiendas..., nos hace sin embargo propender hacia una constitución que puede no ser bélica, o sea, la republicana; y esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la *forma del Estado,* o también sólo merced el *modo de gobernar,* siendo administrado entonces el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos elementales»[51].

Con razón algunos pensadores llamaron a Kant el «filósofo de la Revolución francesa». Su horror por la violencia y su condena por la ejecución del rey forman parte de su pensamiento político; pero su entusiasmo pertenece tanto a su idea del progreso indefinido de la humanidad como a su filosofía del Derecho y de la moralidad: «un fenómeno semejante en la historia humana *no se olvida jamás*, al haber revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, lo cual únicamente puede augurar una conciliación de naturaleza y libertad en el género humano conforme a principios intrínsecos al derecho, si bien sólo como un acontecimiento impreciso y azaroso por lo que atañe al tiempo»[52].

¡Lástima que este juicio de valor dependa de la facultad de juzgar, o sea, del juicio reflexionante, siempre hipotético! Kant, sin embargo, al no poder contar con algo más sólido, lo considera tan válido como los juicios de la ciencia y las leyes morales: «así pues, no se trata simplemente de un principio formulado con la mejor intención y muy digno de ser recomendado en sentido práctico, sino de un principio muy sólido también para la teoría más rigurosa, mal que les pese a los escépticos, a saber: que el género humano siempre ha estado progresando hacia lo mejor y así seguirá en lo sucesivo»[53].

El entero sistema kantiano depende de la validez de este juicio. En él la naturaleza y la libertad se aúnan, el fenómeno y el noúmeno concuerdan, la ciencia y la moralidad coinciden. Pero ha sido la *providencia,* inmanente al mundo, la que ha obrado el prodigio. En el prólogo de la *Crítica de la razón práctica* escribió Kant: «el concepto de libertad... constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa, y el resto de los conceptos (los de Dios y la inmortalidad)... quedan asegurados por ese concepto de libertad y reciben con él, y gracias al mismo, consistencia y realidad objetivas...»[54]. Pero si la libertad no basta, si los hombres son malos y ha de ser la *naturaleza* la que les obligue a actuar, paso a paso, a lo largo de la historia, según les indica su conciencia, entonces la libertad, la *clave de*

[51] Ibidem, 163. Ak. VII, 87-88.

[52] Ibidem, 163-164. Ak. VII, 88.

[53] Ibidem, 164.

[54] KANT, I., *Crítica de la razón práctica,* Alianza Editorial, Madrid, 2000, 52. Ak. V, 3-4.

bóveda no sostiene nada. Más bien ha de ser apuntalada para que, con ella, no se derrumbe el edificio. Y, por extraño y contradictorio que parezca, debe ser la naturaleza la que cumpla esa misión.

Un nuevo planteamiento de la actividad revolucionaria

La filosofía de Kant respecto de las revoluciones es estrictamente liberal, derivada de la doctrina del «pacto social». El acta fundacional del Estado es siempre un acto violento, puesto que el paso del estado natural al de derecho no puede explicarse mediante un acuerdo previo, ya que entonces se abriría un proceso infinito. El Estado, por tanto, se justifica porque en él la violencia física es sustituida por la «violencia latente», la que ejerce el Estado mediante la ley, que Kant identifica con la capacidad de coacción. A partir de aquí, mediante reformas, el Estado jurídico debe evolucionar hacia un Estado conforma a derecho. Cualquier acción revolucionaria, por tanto, es un crimen que debe ser castigado con las penas más graves.

En la base de esta doctrina está la teoría de que el fin del Estado no es otro que hacer compatibles las libertades de los ciudadanos para que cada uno de ellos pueda ser feliz a su manera. Esta meta nunca se logrará totalmente, pero la «naturaleza» hará, con la ayuda de los hombres o a pesar de ellos, que la sociedad progrese en esa dirección. Es decir, sin la hipótesis del principio de finalidad, el planteamiento kantiano carecería de sentido.

En el pensamiento clásico, por el contrario, el problema de la moralidad y la legitimidad de la revolución se planteó de otra manera. Su presupuesto es que si el hombre es social por naturaleza, la sociedad ha existido siempre, es decir, el «estado de naturaleza» coincide con la sociedad, la cual, por tanto, no es

posterior ni se constituye como consecuencia de un pacto o de un deber moral. Además, el fin del Estado es el bien común, que no se identifica con la suma de los bienes particulares ni con la compatibilidad de la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos para ser felices según su voluntad. El bien común exige que todos cooperen, que colaboren y que, por tanto, supediten sus intereses particulares, incluso legítimos, al bien común cuando sea necesario. Por eso, «Tomás de Aquino escribe que la rebelión, *seditio*, es en principio ilícita, pero que el levantamiento contra el tirano no es ninguna *seditio*, puesto que más bien es el propio tirano el rebelde contra el orden legítimo. En todo caso, Tomás de Aquino hizo depender el derecho del pueblo a la contraviolencia, entre otras cosas, de que esa contraviolencia fuera de hecho lo suficientemente fuerte para derrocar al tirano, pues de otro modo llevaría únicamente al caos interno y a un recrudecimiento de la tiranía»[55].

¿A qué se debe que en la doctrina clásica la rebelión pudiera estar justificada antes de ser llevada a cabo y, en cambio, para Kant sólo se justifique *a posteriori* como un hecho consumado? Para Kant la rebelión es acto «natural», porque supone una vuelta al estado de naturaleza en el que los individuos y los grupos actúan siempre movidos por intereses particulares; el interés común sólo puede estar representado por el Estado, incluso aunque sea injusto, pues sólo en él se dan las condiciones para que pueda establecerse un estado conforme a derecho.

En el pensamiento anterior a la Ilustración, a la teoría del pacto social, las cosas son de otro modo. Si el hombre es social por naturaleza, la sociedad ha existido siempre: más o menos organizada, más o menos justa, siempre ha gozado de un cierto orden y de una autoridad. Y como su fin es el bien común, el

[55] SPAEMANN, R., *Límites*, 161. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. q.42, a. 2 ad 3.

Estado no «representa» al pueblo sino que éste se auto-organiza de un modo u otro con vistas a dicho fin, porque en el Estado el pueblo posee su propia existencia jurídico-sociológica.

En cambio, si se admite que el pueblo «concede» el poder a los gobernantes, expresa o tácitamente, o que tienen un poder «delegado», se incurre en una contradicción, pues «se considera el pueblo como una realidad aislada frente al Estado»[56], es decir, se logra lo contrario de lo que dicha doctrina se había propuesto. La doctrina del bien común, o sea, del poder racional, no puede entenderse si no se admite que la ley (natural) es anterior al derecho, y que dicha ley no emana de la voluntad de los ciudadanos, aunque sólo si éstos la aceptan y la convierten en principio de su propia legislación positiva, se logrará el fin de la sociedad y del Estado.

No es, pues, el monopolio de la violencia, transformada en poder legítimo, lo decisivo; ley y coacción no se identifican, aunque la coacción sea necesaria en muchos casos. Si la ley es una «ordenación racional de la conducta dirigida al bien común y promulgada por la autoridad», su principal «coacción» no es la fuerza o el poder sino el atractivo del bien al que apunta, capaz de congregar las voluntades porque antes ha congregado a la razón de los afectados.

Naturalmente, siempre es posible formular la pregunta de Hobbes: *quis iudicabit?*; pero hay una diferencia fundamental entre ambas concepciones: ante una rebelión el ciudadano tiene un criterio racional para tomar partido, porque su conducta no es tachada, de entrada, como «natural», o sea, como irracional e injusta.

En la práctica también los ilustrados acudieron a un expediente semejante, si bien sustituyeron la ley natural por el iusnaturalismo racionalista: las Declaraciones de Derechos Humanos, dirigidas a controlar el poder y limitarlo, así como a disponer de un criterio para declararlo injusto y tiránico. La diferencia, sin embargo, es notable, pues dichas declaraciones son, a su vez, normas positivas, no sólo sujetas a revocación, sino a interpretaciones diversas e incluso opuestas entre sí, empezando por la determinación del sujeto de dichos derechos, como se aprecia hoy día en temas como el aborto, la eutanasia, la investigación con embriones humanos, etc.

El derecho a la resistencia se entendía, clásicamente, como un caso de legítima defensa aplicado al pueblo. Este modo de ver el tema pone de relieve que quien detenta el poder nunca puede identificarse con el poder mismo. El rebelde no se opone al poder sino al gobernante, y lo que puede hacer moralmente buena su acción es el hecho de que se opone a una ley positiva contraria a la ley natural, a una libertad que es previa al Estado porque no deriva de las leyes positivas; en definitiva, porque la moralidad no puede quedar al margen de la acción política, aunque, por supuesto, no se identifique con ella. La moralidad no es un asunto privado; la amoralidad es en sí misma inmoralidad: el hombre no deja de ser persona por ser ciudadano sino al contrario, es ciudadano porque la persona humana es social por naturaleza.

[56] MAUSBACH, J., ERMECKE, G., *Teología moral católica,* III, Eunsa, Pamplona, 1974, 110.

Tercera Parte

EL PESIMISMO ILUSTRADO DE KANT

VIII. El hombre en Kant

Ya se ha visto, y es conveniente recordarlo ahora, que la antropología kantiana carece de unidad: «cada vez que se refiere al hombre, es preciso saber si habla de la especie humana o del ser moral, de la criatura racional que podría existir en otras partes del universo o bien de los hombres en su cualidad de efectivos habitantes de la tierra»[1].

En realidad aún habría que añadir otro sentido del hombre. En la *Crítica de la razón práctica* Kant nos lo presenta como un ser autónomo cuya voluntad es pura y santa; ella es la *ratio essendi* del imperativo categórico, ley autoimpuesta por la razón pero no de un modo libre sino necesario, pues la voluntad, como hemos leído, no es «ni libre ni no libre»: no puede, por ser pura, dar lugar a otra norma que no sea la que está inscrita en todo ser moral.

Pero el hombre que hace ciencia, o sea, el hombre que Kant presenta en la *Crítica de la razón pura*, no es el de la *razón práctica*. Y éste está volcado sobre el mundo sensible, no el inteligible. Por esto separó drásticamente la ciencia y la ética: «la *Crítica de la razón pura* es un enjuiciamiento de los sistemas anteriores: un ajuste de cuentas con Espinosa y Leibniz desde el empirismo; por su parte, Newton le sirve para limitar a Hume:

[1] ARENDT, H., *Conferencias*, 56.

nuestras representaciones sensibles no son meras asociaciones contingentes, sino que tienen una necesidad propia, no racional pero sí fundamental. Al erigirse en juez respecto de Newton, el *sensorium Dei* pasa a ser el *sensorium hominis.* Kant viene a decir —mediando en la polémica entre Newton y Leibniz— que no es *necesario* que el fundamento sea racional... Así pues, Kant tampoco es nominalista; del nominalismo le separa la noción de fundamento no racional, pues fundamento entraña necesidad, y el nominalismo considera que lo particular carece de necesidad... La ciencia racional pura sería la metafísica, pero las ideas de la razón no fundamentan objetos. Por tanto, aunque el fundamento por excelencia sería la *Vernunft, quoad nos* no fundamenta nada. En cambio, la sensibilidad, en su irreductibilidad a la razón, funda... Quizás, para Kant, hacer ciencia es convertirse al mundo y olvidarse de Dios. Desde este punto de vista, la *Crítica de la razón pura* es la crítica de la razón empecatada. Pero, en tal caso, la valoración kantiana es, en definitiva, moral: la necesidad del espacio sería una trampa para la libertad: una abdicación. Ahora bien, de ser así, es preciso preguntar sobre las relaciones entre libertad y espacio»[2].

¿Qué consecuencias se derivan de este planteamiento del conocimiento científico fundado sobre las *intuiciones puras* de la sensibilidad? «Kant sacó de ahí una doble sugerencia. Descartado como sueño dogmático el uso metafísico de la razón, convenía separar la libertad del parvo rendimiento de la productividad objetiva de una razón sometida a crítica. De ahí la distinción entre razón práctica y razón pura»[3]. Es decir, el agnosticismo teórico le llevó a separar ambos usos de la razón y, con ello, a distinguir entre el hombre como ser moral y el hombre «convertido al mundo y olvidado de Dios».

---

[2] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 77-79.
[3] Ibidem, 80.

En la ciencia sólo se admite la causalidad mecánica; la ética sitúa al hombre en el reino de los fines. La belleza, cuyo objeto es siempre sensible, evita el aislamiento del hombre como ser moral dotado al mismo tiempo de sensibilidad; pero es el juicio teleológico, aplicado a la «especie humana» como parte de la naturaleza sensible, el que, en opinión de Kant, debe unificar todos estos sentidos del hombre: en él la naturaleza, objeto de la razón teórica, refleja la condición moral de cada hombre cuando «gusta» de la belleza de los objetos sensibles, y la finalidad de esa misma naturaleza le aporta las condiciones para que la especie humana, mediante la cultura, el estado civil y el derecho, esté en condiciones de procurarse por sí misma la perfección moral a la que debe aspirar como fin en sí.

¿Es posible obtener así una visión unitaria del hombre? ¿Cuántas antropologías hay en el pensamiento kantiano? ¿Puede un hombre que se ha «convertido» al mundo y «olvidado» de Dios, servirse de la *idea* de Dios para orientarse en el pensamiento y actuar conforme a dicha idea o, más bien, ha de llevar varias vidas paralelas sin criterios comunes para unificarlas?

La cuestión puede plantearse igualmente desde el siguiente punto de vista: «en el prólogo de su *Antropología* habla Kant de un dualismo fundamental en el enfoque que caracteriza nuestro planteamiento antropológico: el punto de vista "fisiológico" y el "pragmático". "El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, hacia aquello que el hombre —como ser que actúa libremente— hace de sí mismo, o puede o debe hacer". La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿en qué relación se encuentran estos dos modos de conocimiento del hombre? ¿Existe algún puente entre el conocimiento fisiológico y el conocimiento pragmático del hombre? ¿Se puede concebir un "ser que actúa libremente" como producto de la naturaleza? ¿Es posible entender la libertad como "producto de la naturaleza" o, por el

contrario, hay que entender la naturaleza como "sustrato de la libertad", si queremos pensar la libertad?»[4].

Este doble enfoque no se había planteado antes, en la filosofía clásica y medieval; «esta pregunta no es específicamente kantiana. Apunta a un dilema moderno que ya había sido visto por Descartes»[5]. La distinción entre *res cogitans* y *res extensa* es el antecedente de la visión kantiana del hombre como ser de la naturaleza y como *noúmeno*. La filosofía de Kant es, en un primer momento, un esfuerzo por distinguir ambos mundos y, en un segundo, un intento por relacionarlos. Pero el proyecto no concluyó nunca de un modo satisfactorio porque «el hombre no puede conformarse a sí mismo según una imagen del hombre. Ninguna antropología puede enseñarnos cómo debemos ser. "Perfectos como vuestro Padre celestial" (*Mat.*, 5, 48), se dice en el Nuevo Testamento. El dualismo de los "puntos de vista" de la Antropología del que hablaba Kant no puede superarse mediante un nuevo monismo epistemológico. Si dirigimos nuestra mirada a "lo que la naturaleza hace del hombre", hacemos Biología y hablamos inevitablemente de algo que es menos que el hombre. Pues la naturaleza no "hace" personas. Al preguntarnos "qué hace el hombre a partir de sí mismo, como ser que actúa libremente, o qué puede y debe hacer", nos vemos obligados a hablar de lo Absoluto, es decir, de aquello que es más que el hombre. Una unidad de puntos de vista sólo puede alcanzarse si concebimos ese "más" como fin del hombre y, a la vez, como origen de la naturaleza. Quien considere que esto no puede ser pensado, debería dejar el tema a media luz y —por respeto a la humanidad del hombre— abandonar el intento de superar el dualismo, la imagen dividida del hombre»[6]. Kant, como se ha dicho, lo intenta, pero fracasa. ¿Por qué?

[4] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 23.
[5] Ibidem, 23-24.
[6] Ibidem, 50-51.

El dualismo kantiano

En el pensamiento kantiano hay diversas antropología porque cada una parte de principios distintos no unificables. «Dentro de la sociedad cada hombre es individuo. Individuo significa el que ejerce roles sociales, es decir, el que ejerce acciones, el que actúa. Ahora bien, por ser dentro de la sociedad, individuo humano equivale a *tipo*. En el hombre se puede distinguir entre persona, yo e individuo; dicha distinción es vertical o jerárquica. La sociedad como manifestación extraindividual es inferior a la persona, pero no al individuo... Las personas humanas tienen razón de fin. Dicha razón se pierde con la noción de individuo»[7]. Kant no se eleva nunca por encima del yo, pues su agnosticismo se lo impide; y el yo no es el individuo pero tampoco la persona.

¿Qué o quién es el yo para Kant? El conocimiento teórico no puede decir nada sobre él: «en la *Crítica de la razón pura* Kant intenta soldar los datos con las funciones del entendimiento, a las que llama categorías... El fenómeno es la formalización imaginativa de las afecciones sensibles, y aporta el contenido a las formas del entendimiento, que se aplican a los fenómenos porque sin ellos están vacías... Por encima de las categorías, como instancia general, se coloca la unidad de la apercepción, descrita como yo pienso en general —*Ich denke überhaupt*—... El yo kantiano es el juez del tribunal de la razón como condición de posibilidad última del objeto de experiencia. La consecuencia del planteamiento kantiano es el agnosticismo... De aquí el carácter regulativo de las ideas de alma, mundo y Dios, que son criterios de unidad inobjetivables»[8]. El juez del tribunal de la razón, situado más allá de la

[7] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 266-267 y nt. 28.
[8] Ibidem, 36.

propia razón, no puede ser más que una *idea* cuyo «carácter general impide entenderlo como real»[9].

Al volcarse o volverse hacia el mundo sensible, lo que aparece a la razón es el mundo fenoménico. El yo, en consecuencia, desaparece de la escena.

«En la *Crítica de la razón práctica* Kant recupera la realidad del yo perdida en la razón pura. La realidad del yo es moral, o sea, un *Faktum* que reside en la voluntad. Según su realidad voluntaria, el yo es la *ratio essendi* de su propia *ratio cognoscendi* que es el imperativo categórico. La voluntad es autónoma y Dios aparece como postulado, porque la fidelidad a sí misma de la voluntad es absolutamente meritoria. De aquí el rechazo kantiano del hedonismo —entendido como la subordinación de la voluntad a un motivo extrínseco, esto es, a una causa que la voluntad no se da a sí misma— y la distinción entre el yo voluntario y el yo empírico, el cual es calificado de "molesto acompañante". Pero, sobre todo, la autonomía de la voluntad comporta su aislamiento...»[10].

La voluntad se identifica con el yo, pero ella misma es desconocida; la consecuencia es que «entonces la inteligencia no es capaz de versar sobre la voluntad, y ésta se hace irracional. Si la voluntad es un principio irracional, su actividad se tiñe de negatividad. Por eso no es extraño que el voluntarismo pueda corresponderse con el nihilismo, como ocurre en el curioso planteamiento de Schopenhauer. Habría que ver si no ocurre también en Kant, porque en él también hay una separación entre la razón pura y la razón práctica, cuya temática sería la voluntad. Kant habla de voluntad pura, autónoma y libre con sentido real y positivo. Es la *ratio essendi* cuya *ratio cognoscendi* es el imperativo categórico; sin embargo, el imperativo categórico carece de contenido. Kant propone varias fórmulas para él, cuyo valor es aparente por expresar una elevación general y fija. Si la voluntad es autónoma, su norma es no rebajarse, mantenerse incontaminada en su propio nivel»[11].

[9] Ibidem, nt. 14.
[10] Ibidem, 37.

El propio Kant reconoce que la voluntad «no es ni libre ni no libre»: se basta a sí misma, no necesita «rebajarse» hacia el mundo sensible, ni debe hacerlo, puesto que es santa. Pero «si la voluntad es espontánea, la libertad no es un accidente, sino una causa sin causa: un *factum* radical y autosuficiente. Por eso, el imperativo categórico es completamente general y, paralelamente, la voluntad autónoma como realidad del sujeto trascendental no permite preguntar quién es dicho sujeto: el sujeto kantiano no es nadie, sino más bien todos. Dicho de otro modo, la voluntad espontánea o libremente independiente suplanta la radicalidad de la persona humana». Hay que tener en cuenta que los actos voluntarios han de ser refrendados por la persona: no basta querer algo; es preciso querer-yo o, dicho con una terminología más clásica, sentir no es lo mismo que consentir. La persona, por tanto, ha de respaldar el acto de la voluntad —del yo kantiano—.

Una voluntad «separada» del mundo, aislada, encerrada en sí misma, autosuficiente, no es nadie sino «el sujeto en general», «pero entonces ni siquiera es posible distinguir los actos voluntarios y la intersubjetividad pasa a ser un problema inabordable»[12]. Los actos voluntarios no deberían existir, puesto que cada uno tendría un objeto distinto, lo que, además de rebajar a la voluntad, rompería su identidad consigo misma.

Para evitar una conclusión semejante, «Kant no tiene más remedio que ceder un poco, porque si la voluntad es enteramente idéntica consigo, ¿cómo desgranarla en actos? Como no

[11] Ibidem, 103.
[12] Ibidem, 121.

se pueden excluir el mérito y el premio, esos actos se suponen, y se postula la existencia de Dios. Pero eso es incoherente. Tal incoherencia se pretende resolver en la *Crítica del juicio*, donde Kant habla del fin. Sin fin no hay vida; por tanto, una voluntad autónoma no puede estar viva»[13].

En la ética kantiana el hombre, como ser moral, aparece como fin en sí. Pero si el fin de la voluntad es ella misma y se posee desde siempre porque es autosuficiente, ¿qué necesidad tiene de realizar ningún acto? La búsqueda de la felicidad aparece entonces como inmoral, porque entrañaría heteronomía. ¿No debería, en ese caso, ser ya feliz el hombre? ¿Por qué ha de «convertirse» al mundo para manifestar su santidad? Y sobre todo, ¿qué fin puede proponerse entonces? La solución kantiana a este grave problema da lugar a su doctrina política y su filosofía de la historia y del derecho: «la integración del yo en un orden más amplio regido por el fin, se lleva a cabo en la *Crítica del juicio* a través de la vida y del arte. Sin embargo, esa integración es para Kant hipotética»[14].

Por tanto, más que encontrar la unidad de los distintos sentidos del yo, lo que hay en la obra de Kant es un continuo intento de resolver una dificultad que él mismo ha provocado al hacer de la voluntad —del yo— una realidad autónoma y autosuficiente[15]. La distinción entre voluntad, santa, y libre arbitrio, cuya inclinación a la heteronomía es invencible en esta

---

[13] Ibidem, 123, nt. 42.

[14] Ibidem, 37, nt. 16.

[15] «La conjunción de la causalidad entendida como libertad con ella misma en cuanto mecanismo natural, siendo así que aquella queda constatada por la ley moral y ésta por la ley natural en uno e idéntico sujeto, cual es el hombre, resulta imposible sin representarse a éste como ser en sí mismo con respecto a lo primero y como fenómeno en cuanto atañe a lo segundo, en el seno de la conciencia pura y de la empírica, respectivamente. Sin esto, la contradicción de la razón consigo misma resulta de todo punto inevitable». KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 56, nt. Ak. V, 6.

vida y que guía al hombre en la vida social, política e histórica, que hace, en definitiva, que el hombre sea malo, es el expediente para abrir un horizonte en el que los «individuos» pueden actuar, movidos más por sus inclinaciones naturales —por la naturaleza humana— que por su voluntad.

Los fines del hombre

Con estos presupuestos no tiene nada de extraño que la filosofía política de Kant esté al margen de la moralidad. Como ser moral, el fin supremo del hombre es la conjunción de virtud y felicidad, pero ésta última no debe ser buscada en absoluto, sino que será la recompensa, externa, de la virtud. En cambio, el fin del estado civil es la felicidad, no la moralidad.

La felicidad, en Kant, tiene un contenido hedonista: la plena satisfacción de todos los deseos, incluidos los sensibles y biológicos[16]. Sobre la felicidad no es posible ponerse de acuerdo, pues su contenido es empírico y por tanto *a posteriori*, lo que significa que es siempre «particular y contingente»; sobre la felicidad no puede haber ciencia; la ética, por tanto, no tiene nada que decir sobre ella, sino que le será dada a quien se haga digno de ella.

¿Por qué el hombre como miembro de una especie biológica ha de buscar la felicidad si como ser moral no debe hacerlo? La respuesta la acabamos de ver: como ser moral el hombre es un fin en sí y, por tanto, no puede proponerse ningún fin distinto de la plena conformidad de su voluntad con

---

[16] «La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, por lo que atañe a su grado, como también *protensive*, respecto a su duración)». KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 806, B 834.

la ley moral, o sea, la plena identidad de la voluntad consigo misma. La falta de identidad se debe a que el hombre es, además, un ser del mundo sensible; si fuera perfecto, la moralidad no existiría.

Como miembro de la especie humana, en cambio, la libertad, entendida como «libre arbitrio», no puede vencer la resistencia que le ofrecen los atractivos del mundo y las tendencias de la propia naturaleza humana. Con frase gráfica ya citada, se trata de una «autonomía para la heteronomía», una propensión para no seguir a la conciencia moral a la que Kant da el nombre de «mal radical».

Tenemos, pues, dos fines distintos y opuestos en la filosofía kantiana: como ser moral, la virtud; como miembro de la especie humana, la felicidad. La virtud exige renunciar a la felicidad y la búsqueda de la felicidad impide ser virtuoso. ¿Cómo hacerlos compatibles o, al menos, lograr que la vida humana no acabe en un fracaso por no alcanzar ninguno de los dos?[17] La respuesta de Kant es ingeniosa, pero meramente hipotética, fundada sobre una «exigencia de la razón»: «el progreso en el desarrollo de las capacidades humanas es para Kant esencialmente una consecuencia de los antagonismos históricos. "Sin esas características de la insociabilidad, de suyo nada amables, de las cuales surge la resistencia que por necesidad todos han de encontrar ante sus pretensiones egoístas, y en una bucólica y arcádica vida en perfecta armonía, frugalidad y amor mutuo, todos los talentos permanecerían eternamente

[17] «Las dos especies del bien, el *físico* y el *moral*, no pueden *mezclarse*, pues se neutralizarían y no contribuirían a alcanzar el fin de la verdadera felicidad, sino que la inclinación al *vivir bien* y la *virtud*, en lucha una contra otra, y la limitación del principio de la primera por el de la última, constituyen, chocando, el fin todo del hombre bien nacido, en una parte sensible, en la otra intelectual y moral». KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, § 88, 219.

ocultos, sin germinar". "El hombre quiere la concordia, pero la naturaleza sabe mejor qué es lo bueno para su especie: ella quiere la discordia". Para Kant no existe ninguna armonía preestablecida de moral e historia. Cierto es que ambas perspectivas convergen en una consideración teleológica de la historia, pero ésta es de naturaleza teórica, no práctica. Escribe Kant: "cuando digo de la naturaleza que ella quiere que suceda esto o aquello, no significa eso que nos imponga la obligación de hacerlo (pues eso sólo puede ser obra de la razón práctica libre de coacciones), sino que ella misma lo hace, queramos nosotros o no"»[18].

El lazo que une la política y la historia con la moral es, pues, la naturaleza. Tal como la entiende, «si sustituimos la palabra "naturaleza" por la palabra "Dios", Kant repite aquí un punto de vista teológico clásico, a saber, la doctrina de la providencia divina en la historia. Según esta doctrina, el mismo Dios en el que se cree como origen de la exigencia moral era también el que dirigía el curso de las cosas, y era así capaz de "escribir recto con renglones torcidos" y de llevar el curso del mundo a buen fin, cuando no por medio de las buenas acciones de los hombres, por medio de sus malas acciones»[19]. Pero la doctrina teológica clásica no se aplicaba al progreso de la cultura, de las formas de gobierno, ni del derecho, sino a la salvación del hombre. Además, en Kant la providencia es inmanente a la naturaleza y Dios no es más que una *idea* cuya realidad objetiva se sigue de la libertad entendida como la voluntad santa de la que emana el imperativo categórico.

Kant defiende la idea ilustrada del progreso indefinido de la humanidad apoyándose en la providencia de la naturaleza, pero ¿es lícito admitir que las generaciones pasadas no han te-

[18] SPAEMANN, R., *Límites*, 166.
[19] Ibidem, 166-167.

nido, en la historia, otro sentido que preparar el progreso de las actuales y las futuras?[20] A esto podría contestarse, con ejemplos recientes, que «los gasificados de Auschwitz, los muertos de hambre en Biafra eran también, para la generación de sus abuelos, la generación futura. ¿Acaso han satisfecho sus esperanzas? La generación a la que referir la esperanza debe ser, por lo tanto, otra que venga en el futuro o quizá incluso la última generación del género humano. A esta primacía escatológica de una generación futura se refirió ya claramente San Pablo cuando, en la carta a los Tesalonicenses, escribe: "nosotros, los que vivimos, no aventajaremos en nada a los que duermen el sueño eterno" (1 *Tes.*, 4, 15)»[21].

Es cierto que Kant no desarrolla, ni da pie para ello, una «teología política»: saber que existe la providencia no aporta ningún criterio para la acción. Pero la tesis del progreso indefinido de la humanidad, que comprende tanto la cultura como las formas políticas, el derecho y, como consecuencia, la moralidad, no es, según declara él mismo, más que una *idea*, fruto de una «exigencia de la razón», para dar sentido a lo que, de otro modo, parecería más bien un manicomio. Pero lo cierto es que la idea de progreso, encierra en sí un profundo pesimismo.

[20] «Resulta muy extraño que las viejas generaciones parezcan laborar penosamente sólo para estimular a las siguientes y prepararles un grado sobre el que puedan alzar más alto el edificio que la naturaleza tiene de propósito; y que sólo las últimas hayan de tener el gozo de habitar en la casa que una larga serie de antepasados (desde luego que sin este propósito) ha levantado. Por extraño que sea, al mismo tiempo resulta necesario una vez supuesto que una especie animal debe tener razón y, como clase de seres racionales que mueren en suma, aunque su especie sea inmortal, alcanzar una plenitud en el desarrollo de sus disposiciones». KANT, I., *Idea de una historia universal*, 77-78.

[21] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 121.

El pesimismo de la idea de progreso

En el pensamiento moderno surge la idea del progreso indefinido de la humanidad. Hoy parece tan evidente que discutirla resulta casi irracional, además de contradecir la evidencia más inmediata manifestada por los adelantos de la técnica. Sin embargo, esta idea sólo apareció en el horizonte mental de los filósofos cuando la filosofía se entendió como sistema, necesitado de una «razón suficiente» que permitiera cerrarlo. También, cuando el sentido de la vida carece de trascendencia, es preciso, y Kant lo admite expresamente cuando habla de la finalidad de la naturaleza, abrir el panorama de la vida humana a un fin inmanente, y ello «por exigencia de la razón». Sin esta idea la vida se volvería absurda.

«Hay una variante del primer tipo de optimista [el que defiende que éste es el mejor de los mundos posibles]. Es el que dice: "no estamos aún en el mejor de los mundos posibles; por lo tanto, hay cosas mejorables; si afrontamos en serio la tarea, mejoraremos, pero de tal manera que no podremos empeorar nunca". El hombre es un ser llamado a mejorar de acuerdo con un proceso necesario. Este pensamiento sigue siendo pesimista; el progresista, en el fondo, se confunde con el que asiente a la tesis del cándido: es el equivalente dinámico de un planteamiento estático»[22]. La razón es que «existir en el mejor de los mundos posibles es incompatible con el ser humano: en el mejor de los mundos posibles, el hombre no tendría nada que hacer. Pero el ser humano normal es activo. Característica de la actividad del hombre es añadir alguna perfección a lo que existe. Característica del hombre es también mejorar él mismo.

[22] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 53-54. «Cándido»: alusión a la obra de Voltaire contra el optimismo metafísico de Leibniz.

Por consiguiente, es absolutamente imposible —una contradicción— que el hombre exista en el mejor de los mundos posibles; por eso, el primer tipo de optimistas [el «cándido»] es, indiscerniblemente, pesimista»[23].

Podría objetarse que la posición de Kant es otra: el progreso indefinido implica, y así lo declara expresamente, que nunca se alcanzará la perfección absoluta. Pero «se ha de tener presente... que lo más característico del ser humano es que puede ir a mejor y también a peor. Se puede ir hacia un mundo más humano y también hacia un mundo menos humano. Aceptar esta última tesis es lo propio del optimismo auténtico; se nos brinda la posibilidad de mejorar. En cambio, admitir que la mejora es inevitable, necesaria, es una postura determinista que desconoce la libertad. Sin libertad el hombre permanece invariado al obrar porque, en rigor, no es autor de sus actos»[24]. Esto es exactamente lo que afirma Kant: el progreso es una ley de la historia de la especie humana en cuanto especie natural. Y de ahí concluye que dicho progreso hará, necesariamente, que el hombre se perfeccione como ser moral, siendo ésta última perfección la única que se le puede atribuir en propiedad.

También cabría objetar que en Kant la causa del progreso no es directamente la naturaleza; ésta es más bien la ocasión. La causa sería, propiamente, la «ilustración» a la que, la lucha entre el hombre y la naturaleza y de los hombres entre sí, conduciría a la humanidad. Pero este supuesto es igualmente contradictorio: «la Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo

[23] Ibidem, 53.
[24] Ibidem, 54.

basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón»[25].

Es cierto que la Ilustración, según Kant, hará progresar, en último término, a la razón práctica, a la moralidad. Pero, tal como la entiende, si se diera la plena identidad de la voluntad y la ley moral, la razón práctica desaparecería: al lograrla, se paralizaría en seco, porque no tendría objeto ni sería libre.

Además, desde el mismo planteamiento kantiano, la idea de progreso es incoherente: sólo el «espectador» desinteresado puede formularla, porque contempla la historia como un todo, lo cual le permite dar sentido a los hechos concretos, en sí mismos contradictorios; pero entonces «el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso»[26].

En definitiva, la *Crítica del juicio* así como los escritos políticos y de filosofía de la historia de Kant, no sólo no añaden nada a su doctrina ética sino que la contradicen. La distinción entre el hombre como ser moral y el hombre como miembro de la especie humana no puede unificarse: son dos consideraciones opuestas e incluso contradictorias. Como ser moral no tiene historia, no puede incluirse en la finalidad de la naturaleza; y como miembro de la especie, o sea, en cuanto dirigido por la «providencia», no actúa moralmente.

[25] Ibidem, 192.
[26] ARENDT, H., *Conferencias*, 142.

Progreso y crecimiento

El pensamiento ilustrado, y Kant especialmente, confunde «progreso» y «crecimiento». «El progreso se puede definir como una realimentación positiva que permite una inflexión temporal, inaugurar alguna dirección nueva. Es, por tanto, un modo de encarar el tiempo... El tiempo del progreso permite abrir algo nuevo». Ello es posible porque «no toda nuestra energía se emplea en remediar desgastes; hay un sobrante que se usa para llegar a metas temporales distintas del punto de partida. Este sobrante de fuerzas indica ya que el simple transcurso del tiempo no determina la vida del hombre: hay un cierto señorío humano sobre el tiempo que resalta ya en el progresar, aunque todavía de modo parcial. El progreso se basa en el ahorro, es decir, en la reserva de algunos recursos que dejan de emplearse en una línea de tiempo, se retiran de ella y, a través de técnicas adecuadas, se vuelven a aplicar para dar paso a otra línea de tiempo menos "horizontal"[27].

El progreso no es una ley de la historia, sino que depende de la libertad humana y, como toda acción humana, de la moralidad. «La época moderna ha concedido gran importancia al progreso: lo ha propuesto, incluso, como el ideal de la vida del hombre. Esta exageración puede llevar a hacer problemática la misma subsistencia y obligar a intervenir, una y otra vez, a los arregladores. Basta evocar las dificultades que presenta el aprovisionamiento de materias primas no reponibles porque no existen ellas mismas en el tiempo del progreso. Y, en general, son de destacar los planteamientos ecológicos, preocupados por los graves desperfectos que lleva consigo el progreso»[28].

[27] POLO, L., *La persona humana*, 97.
[28] Ibidem.

El problema ecológico era impensable en la época de Kant y, sin embargo, es una consecuencia inevitable cuando el progreso no va acompañado de un planteamiento ético en el que las personas se valoren más que los productos. Por eso el progreso puede volverse contra el propio hombre y deshumanizarlo.

El progreso es importante, pero «hay un tercer modo de temporalidad vivida, al que corresponde propiamente el nombre de crecimiento; es, desde luego, una modalidad positiva, y más importante que las otras dos que también lo son»[29]. Un primer tipo de crecimiento es el biológico, propio de los organismos pluricelulares. Este crecimiento es una *hiperformalización* y no debe confundirse con el mero aumento; de ahí que «mantener una unidad perfeccionante, en tanto que perfecciona efectivamente, es mucho más que durar y mucho más que progresar, o alcanzar a seguir siendo: es elevar, pues la unidad es lo más alto»[30]. Aunque el crecimiento biológico sea limitado, hace posible que el organismo llegue a su madurez. Pero no es, desde luego, el más importante.

En el hombre, «el crecer de la inteligencia señala, en último extremo, a lo eterno, más allá del tiempo. Por su parte, los hábitos de la voluntad, las virtudes morales, la fortalecen, la liberan de sus veleidades y la hacen capaz de la tenacidad del amor fiel, es decir, siempre creciente». En la filosofía moderna este aspecto del crecimiento, que es fundamental, ni siquiera se plantea: tanto los hábitos intelectuales como los morales no tienen cabida en ella. En Kant es evidente: más allá del conocimiento objetivo no hay otra cosa que las *ideas* inobjetivas de la

[29] Ibidem, 103. La otra modalidad del tiempo humano a la que se refiere el autor es el «arreglo», necesario cuando la acción humana «desarregla» la naturaleza y su propio ser.
[30] Ibidem, 105.

razón, que no nos dan a conocer nada; la voluntad, por ser santa y autónoma, tampoco puede crecer.

Sin embargo, «en él reside el criterio del respeto a la persona, ser viviente intelectual y moral. Por ser el crecimiento de lo espiritual en el hombre intrínseco a cada uno, se dice que la persona es insustituible, y que se ofende su dignidad al considerarla como a un número, o que debe ser tratada como un fin. Paralelamente, cuando no se tiene en cuenta el crecimiento la persona no es respetada como le corresponde... Pero si el crecimiento es de incumbencia de cada uno, de modo que en ese punto nadie puede sustituir a otro, lo que sí es posible y, a la vez, requerido, es ayudar a crecer. Ayudar a crecer no es sólo arreglo o progreso, sino una asistencia, una aportación que el que crece paga sobradamente: nada menos que creciendo»[31].

La teoría política kantiana está en función de la felicidad, que cada ciudadano ha de buscar a su manera. Hacer compatibles las libertades para que esto sea posible es el fin de la organización política y del derecho. Con esta doctrina el hombre como ser moral, capaz de crecimiento, no sólo se deja al margen, sino que tampoco aporta nada para ayudarle. Es cierto que «el Estado no sabe ayudar a crecer»[32], pero si busca el bien común, pondrá al alcance de los ciudadanos, las familias, las asociaciones, etc., los medios necesarios para que puedan hacerlo. Éste es uno de los sentidos en el que la doctrina clásica y medieval afirmaba que su función es subsidiaria.

Por último, el agnosticismo y el moralismo kantianos, que impiden el tránsito a lo trascendente, cortan de raíz el crecimiento más radical de la persona. «Para el cristianismo [el crecimiento] es más todavía, porque sabe que hay todavía un mayor crecimiento para el hombre: es el crecimiento de su

[31] Ibidem, 107.
[32] Ibidem, 111.

persona, que la eleva definitivamente por encima de cualquier interpretación individualista y la libera del egoísmo. Este crecimiento es, como todos, relativo a una unidad. Pero ahora se trata de la Unidad suprema, es decir, de Dios. Lo característico del crecimiento del ser personal desde Dios es que está establecido, justamente, según un mandamiento ("amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con todas tus fuerzas, con toda tu *mente*, y a El sólo servirás", *Mat.* 12, 4). Esto es, por cierto, pedir al hombre que sea capaz de lo más alto. No es un mandamiento constrictivo, puesto que está en la línea según la cual el hombre se abre y crece. El desamor a Dios, inutiliza al hombre como ser personal. Porque "servir a El sólo" quiere decir que el hombre no es una inutilidad trascendental»[33].

Cuando la trascendencia se cierra, el progreso indefinido se convierte en un sucedáneo colectivo del que se espera el bien de cada uno de los hombres. Pero no puede evitar instrumentalizarlos, ponerlos al servicio de una causa que nunca se cumple.

La sinceridad como hilo conductor del pensamiento kantiano

Las dificultades del ideal emancipatorio se hacen presentes cuando se prima una determinada instancia o un determinado dinamismo humano para realizarlo. Después de una primera fase racionalista que apuntaba a la razón, y del emotivismo de Hume que daba prioridad al sentimiento, Kant señala a la voluntad. En el plano ético emancipación es para Kant autonomía moral; en el sensible, felicidad como satisfacción de todos los deseos; en el político su plasmación es el republicanismo como modo de gobierno que hace posible conjugar las liberta-

[33] Ibidem.

des individuales según una ley universal; y en el religioso la sustitución las religiones reveladas por el providencialismo interpretado como religión natural o deísmo.

Pretender extender la libertad en todos estos campos es una tarea imposible si no existe algo que los unifique e impida que se enfrenten entre sí. Dejando de lado, de momento, la felicidad, el hilo que une la conciencia moral con la libertad política y el derecho es, para Kant, la sinceridad.

Aplicada a la propia conciencia, la sinceridad significa no considerarse nunca una excepción[34]. Kant considera que la noción de «conciencia errónea» es contradictoria; la conciencia dice siempre lo que dice y, en este sentido, el hombre sólo puede separarse de la ley moral cuando se engaña a sí mismo voluntariamente[35]. En la actividad política tiene dos manifestaciones: en el gobernante se expresa en la «publicidad»; cuando sus máximas no admiten publicidad porque se destruirían a sí mismas, indica que sus intenciones no son sinceras. Positivamente, las máximas que sólo pueden llevarse a la práctica si pueden y deben hacer públicas, son, por eso mismo, justas.

[34] «Aquel que a sí mismo se dice (y, lo que es lo mismo en las confesiones religiosas, ante Dios) que *cree* acaso sin haber echado una ojeada a sí mismo para ver si es consciente de hecho de este asentimiento o en cierto grado, no sólo miente con la mentira más absurda (ante un conocedor del corazón humano), sino también con la más blasfema, porque esta mentira socava el fundamento de todo presupuesto virtuoso, la sinceridad... Si no es mediante la sinceridad, todas las demás cualidades, en la medida en que residen en principios, no pueden tener un verdadero valor interno». KANT, I., *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, En *En defensa de la Ilustración*, 236-237 y 238.

[35] «Los moralistas tratan de una conciencia errada. Pero una conciencia errada es un absurdo; y, de darse, nunca se podría estar seguro de haber obrado con rectitud, porque incluso el juez en última instancia podría errar. Puedo, desde luego, errar en el juicio *en el que creo* tener razón: pues esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de *si yo creo de hecho* tener razón (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto». KANT, I., Ibidem, 236.

Respecto de los ciudadanos, la sinceridad se concreta en la «libertad de pluma» que, como se ha visto, exige «desinterés» e imparcialidad.

Cada una de estas manifestaciones de la sinceridad complementa a las demás según un orden preciso: la sinceridad moral debe verterse en la publicidad cuando se detenta un cargo público, y la libertad de pluma corrige y ayuda a la sinceridad del gobernante. La libertad de pluma es propia de los filósofos, que para Kant son los pensadores críticos, o sea, los que piensan por sí mismos, los ilustrados y, en definitiva, los hombres que no se engañan nunca a sí mismos.

Pero hay un cabo suelto que no es posible unificar: el deseo de felicidad, entendido de un modo hedonista o, dicho de otro modo, la naturaleza humana como especie animal. Este deseo, que es moralmente reprensible, debe ser «respetado» por la sociedad civil, más aún, esa es su finalidad última y, por consiguiente, ha de «materializarse» en las leyes, el ejercicio del poder y el derecho. Como esto es imposible, y Kant está convencido de que lo es pues sólo puede satisfacerse mediante la falta de sinceridad, los desajustes sociales son inevitables: la injusticia, el despotismo y la guerra son sus manifestaciones históricas, que ni el poder ni el derecho pueden desterrar por completo. La «forma» de gobierno y los principios formales del derecho son incapaces de informar plenamente una «materia» tan torcida e inclinada al egoísmo.

Lo que no puede el hombre —lograr la justicia, la libertad, la paz y la moralidad— lo hará necesariamente la naturaleza. El principio de finalidad puede aplicarse a la historia, no sólo porque sea *a priori* y porque así lo exija la razón, sino porque también la experiencia lo confirma: en efecto, el mal es en sí mismo contradictorio, no puede subsistir, no podrá nunca triunfar, porque es autodestructivo. Es decir, la erradicación del mal es obra del propio mal. Por tanto, la «providencia» es intrínseca a

la naturaleza, que actúa como una inteligencia suprema que dirige todo —el mundo, la especie humana, la sociedad civil, las relaciones entre los Estados y el derecho— hacia un fin moral: la plena realización del hombre como ser ético, fin en sí, digno de respeto. Todo aquello, por tanto, que se opone al progreso, visto desde la perspectiva adecuada, es su propio motor.

De este modo el «optimismo» ilustrado recibe una fundamentación filosófica y racional: si el mal se autodestruye, antes o después no quedará más que el bien. Aunque no podamos verlo más que a través de algunos reflejos, aunque a veces parezca que la historia se detiene o da marcha atrás, la realidad es que camina siempre hacia adelante, y aunque este camino no tenga fin, la humanidad podrá siempre sentirse satisfecha de sí misma porque ningún obstáculo podrá detenerla. En el límite felicidad y moralidad se unirán definitivamente sin enfrentarse entre sí, la libertad de cada uno será compatible con la de todos y la paz reinará sobre la tierra. Pero su «motor» no es tanto la libertad como la insinceridad, la inmoralidad y, en último término, el mal.

IX. Consecuencias de la doctrina política kantiana

La Ilustración y la caída del Antiguo Régimen

La importancia de las teorías políticas ilustradas puede medirse con sólo indicar que supusieron la caída del Antiguo Régimen, basado en el poder absoluto de los reyes. El rey era el «soberano», para unos con el poder recibido directamente de Dios y para los más indirectamente a través del pueblo. La visión cristiana de la autoridad, fundada en la idea evangélica según la cual todo poder viene de Dios, es sustituida por la idea del pueblo como «soberano» de sí mismo. En ella se manifiesta el ideal de «autonomía» del hombre, autor de sus propias leyes y que, por tanto, se gobierna a sí mismo a partir de un «derecho natural» no basado en la naturaleza humana sino en el «estado de naturaleza» previo al estado civil.

El trasfondo de esta «revolución» no es tanto la libertad de los súbditos, que el poder ha de respetar y salvaguardar, sino un nuevo sentido de la misma libertad, la cual se entiende ahora como autorrealización, emancipación de toda tutela y, en definitiva, como «posesión» de la propia existencia. Al perderse la referencia a lo trascendente, la libertad, y con ella la ética, ha de mirar hacia el propio hombre, curvarse sobre sí misma, y situar su objeto en la propia satisfacción, ya sea emotiva, racional o

voluntaria. Tener el propio espíritu contento y satisfecho[1] (Descartes), la búsqueda del placer y la huida del dolor[2] (Locke), la «simpatía» con la humanidad fruto del emotivismo[3] (Hume) o, en el caso de Kant, el respeto por la humanidad en uno mismo al reconocerse como un fin en sí.

Las distintas teorías sobre el bien y el mal moral tienen su reflejo en la noción de libertad y en el fin que debe proponerse el Estado. Al hacer de la ética un asunto «privado», pues cada uno ha de ser feliz a su manera, lo que une a los hombres en sociedad es el interés por conservar sus libertades del estado de naturaleza, convirtiéndolas en libertades civiles como garantía de su inviolabilidad. Dicho de otro modo: la «libertad para» es una cuestión privada; la «libertad de» es asunto público para hacer posible la primera.

Poder significa capacidad de obligar y de hacerse obedecer, dos conceptos que no encajan en la idea de autonomía si ésta se entiende como la esencia misma de la libertad individual. Por eso la doctrina política y jurídica se vaciará de contenido y se transformará en un formalismo que cada gobernante y cada pueblo llenará según sus intereses del momento. De ahí que, más o menos según las circunstancias y las personas, las doctrinas políticas modernas puedan ser consideradas como «apolíticas». Lo «ideal» sería que el poder no existiera, que entre la voluntad popular y la de cada ciudadano no mediara la del gobernante.

¿Cuál es realmente el «Antiguo Régimen» al que se opuso la Ilustración y logró derribar?, ¿qué libertades conquistó o reconquistó? Sin entrar en cuestiones históricas, hay que decir que se trata de las monarquías absolutas propias de los llamados «Estados nacionales» surgidas en el Renacimiento y cuyo principal teórico fue Maquiavelo. Desde esta perspectiva la labor de los filósofos ilustrados, más que una ruptura, fue un desarrollo de las ideas que el propio pensamiento moderno había ido inculcando desde sus inicios. Si la «razón de estado» era antes la del «príncipe», ahora será la de la «voluntad general».

Democracia y ética

La ética kantiana, aparentemente tan rígida y seca, ha desembocado por su propia virtud, en la llamada «ética de situación». Aplicar el imperativo categórico, o sea, formular una máxima que pueda servir al mismo tiempo como principio de una legislación universal, es, por su misma naturaleza, un planteamiento en el que cada sujeto puede sentirse cumplidor del deber cualquiera que sea dicha máxima, y ello no sólo porque no sea «sincero» consigo mismo, sino porque su situación, a la hora de actuar, es siempre única e irrepetible. Al llenar de contenido una forma vacía, la «materia» la aporta cada uno y, se quiera o no, dependerá siempre de su visión «subjetiva» de las circunstancias en que se encuentra[4].

Además, «todo hace pensar que el problema de Kant en este periodo tardío [de su vida], cuando, por así decirlo, la revolu-

[1] «El libre albedrío es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios y parece eximirnos de someternos a él y, en consecuencia, su uso atinado es el mayor de todos nuestros bienes, ese libre albedrío es también lo que más nos pertenece e importa, de lo que se deduce que sólo de él pueden venirnos nuestros mayores contentos. Así es como vemos, por ejemplo, que ese reposo espiritual y esa íntima satisfacción que experimentan quienes saben que, de entre lo que está a su alcance, nunca dejan de hacer lo mejor tanto para conocer el bien como para conseguirlo, son deleites incomparablemente más suaves, duraderos y estables que todos los que proceden de otras causas». DESCARTES, R., *Carta a Cristina de Suecia*, 20-XI-1647. En *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 257.

[2] Cfr. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 20, 2.

[3] Cfr. HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, II, 2, 12.

[4] Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 201.

ción americana, y más aún la francesa, lo habían despertado de su sueño político (del mismo modo que, en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático y, Rousseau, en su madurez, del sueño moral), era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica? Y el hecho sorprendente es que sabía que su filosofía moral no podría ayudarle en absoluto. Así, se distanció de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a "ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno" y que "no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo" (*La paz perpetua*). Esta afirmación puede recordar la observación aristotélica de que "un hombre de bien sólo puede ser un buen ciudadano en el seno de una ciudad buena", excepto que Kant concluye (y esto resulta muy sorprendente y va más allá de Aristóteles a la hora de separar moralidad y buena ciudadanía): [aquí Arendt cita el texto en el que Kant afirma que el establecimiento del Estado tiene solución incluso para una estirpe de demonios]. Este pasaje resulta crucial. Lo que afirma Kant —para variar la fórmula aristotélica— es que un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen Estado»[5].

Si el progreso moral de los ciudadanos depende de la forma del Estado y ésta no es más que el resultado de resolver un problema meramente mecánico, es claro que, a los ojos de Kant, la moralidad, más que depender de la libertad de cada uno, es, por el contrario, el fruto de una buena organización política.

Aquí está incoado el principio de que la forma de gobierno y, en concreto lo que hoy llamamos democracia y Kant republicanismo, es la fuente de la moralidad y que, por consiguiente, los valores morales no son, en definitiva, más que los llamados «valores democráticos»: de ellos depende «la formación moral de un pueblo». Kant, por tanto, desconfía del hombre; el hombre es malo aunque su voluntad sea buena; el libre arbitrio difícilmente hace caso a la conciencia moral, y la solución de este problema es, en la práctica, un problema político.

[5] ARENDT, H., *Conferencia*, 39-40.

Ética individual y ética social

Algunos textos de Kant insisten tanto en que del mal se seguirá el bien que «parece que hiciese falta una "estirpe de demonios" para facilitar "las necesidades imprescindibles y preparar las bases sobre las cuales las almas delicadas pueden extender la hermosura y la armonía". Tal es la versión kantiana de la teoría ilustrada del interés particular. Dicha teoría tiene flaquezas considerables, pero los elementos esenciales de la postura kantiana, en lo referente a la filosofía política, son los siguientes: en primer lugar, resulta evidente un "gran designio de la naturaleza" obrando a espaldas de los hombres que actúan. De otro modo, la estirpe de demonios se autodestruiría (para Kant el mal es autodestructivo en general). La naturaleza desea la conservación de la especie, y todo lo que ella pide a sus hijos es que se preserven y tengan algo de inteligencia. En segundo lugar, existe la certeza de que no se necesita, requiere o espera una conversión moral del hombre, una revolución de su mentalidad para conseguir un cambio político hacia lo mejor. Y, por último, existe una insistencia en las constituciones, por una parte, y en la *publicidad*, por otra»[6].

Aquí puede encontrarse esbozada, la teoría de que la «ética pública» debe ser una ética puramente «formal», mientras que

[6] Ibidem, 42.

la «ética privada» es asunto de cada uno y no debe influir en la vida social y política. El derecho del ciudadano a «ser feliz a su manera», siempre que su libertad sea compatible con la libertad de los demás según una ley universal de libertad, es la expresión y la justificación filosófica del «permisivismo ético» de la sociedad.

Permisivismo y positividad jurídica

Un punto en el que el permisivismo se manifiesta especialmente como apolítico es el campo del derecho. La función del legislativo se entiende de distinto modo cuando se lo considera como mero portavoz de la «voluntad general» o como el responsable de anticipar un «consenso racional».

En el primer caso las leyes deben reflejar la opinión o la voluntad de la mayoría, al margen de la justicia, moralidad e incluso oportunidad de ésta[7]. En el segundo, el legislador, mediante el derecho, se anticipa a la voluntad de los ciudadanos, cargando por tanto con la responsabilidad consiguiente, para ofrecer una leyes que «normen» la sociedad y que, por tanto, abran nuevas perspectivas a la libertad, la justicia, la moralidad pública, el desarrollo, etc., esperando que dichas leyes, aun siendo exigentes, sean susceptibles de aprobación por los ciudadanos.

Si las leyes se limitan a reflejar lo ya existente, sea bueno o malo, justo o injusto, conveniente o inconveniente, etc., la posibilidad de que la sociedad, o sea, el conjunto de los ciudadanos y cada uno de ellos, pueda desarrollar su iniciativa y acceder a nuevas posibilidades para el bien de la sociedad y la paz social, son escasas, pues las leyes serán un impedimento y una limitación.

[7] El pensamiento moderno da por supuesto que la voluntad general es siempre buena ya que, en el fondo, todos y cada uno quieren lo mejor y nadie, puesto a elegir, se decidirá por el mal.

En Kant el principio jurídico supremo es hacer compatibles las libertades individuales. Sin embargo, «la formalidad jurídica es la *normatividad*. La normatividad está en relación directa con la sociedad y con el individuo. La normatividad es la *ficción* de un imperar. El conjunto normativo jurídico aspira a conformar la sociedad —es la formalidad normante *ficta*— de acuerdo con su propia índole. Si prescinde de esta aspiración, el derecho se reduce a mera reglamentación. Para que la inspiración central del derecho se cumpla es necesario, desde luego, que la imposición de la norma esté asegurada, es decir, efectivamente dotada de eficacia jurídica. Pero antes es preciso que la norma tenga en sí misma un valor tal que, al imponerla, resulte, en última instancia, que se introduce una normación. Si la norma no es normante de suyo, si no encierra un valor nuevo, no poseído por la realidad contingente, no cabe hablar de positividad jurídica, porque lo social no queda conformado. El núcleo de la positividad ha de estar en la norma misma, y sin ella el aparato coactivo es inútil. Un derecho como puro reflejo de una constelación de factores ya dados, no es derecho positivo, puesto que aplicarlo no es añadir nada: no es normar»[8].

El efecto que el permisivismo produce sobre el derecho contradice la noción misma de derecho, salvo que éste se entienda como la sanción jurídica de lo que se da de hecho, en cuyo caso, al no normar, la anarquía es consagrada jurídicamente.

No es suficiente decir que la función del derecho es sólo hacer compatibles las libertades según una ley universal. Una vez que el derecho se entiende como un mero reflejo de lo que ya

[8] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 267-268.

existe, una vez que el hedonismo, la búsqueda de la felicidad de cada ciudadano «a su manera», se constituye en principio supremo que ha de armonizarse, se cumple lo que ya proclamaba Hobbes, que el despotismo es el único régimen posible en una sociedad hedonista. Las leyes las hace el legislador de acuerdo con lo que la sociedad reclama. Los criterios morales son, pues, tan opinables y discutibles como cualquier otra cuestión. El relativismo y un cierto escepticismo son entonces la «garantía» para no errar a la hora de legislar.

La cohesión social

Con los presupuestos kantianos, en los que la moralidad de los ciudadanos no cuenta para el buen funcionamiento del Estado, pues si está bien organizado serviría incluso para un pueblo de demonios, la cohesión social resulta de la búsqueda, por parte de cada uno, de su bien particular, sin ser impedido por los intereses de los demás. Su teoría política, derivada *a priori* de la razón práctica, prescinde de las condiciones morales de los individuos. Con tal que tengan «entendimiento», los diversos intereses de los ciudadanos, incluso aunque puedan ser opuestos e incompatibles entre sí, llegarán a una situación de equilibrio como efecto de la acción y reacción de unos sobre otros.

Las ideologías modernas, basadas en estos supuestos, olvidan que «la consistencia de la sociedad civil reside en la ética... La ética, igual que la valoración, es intrínseca al hombre... A la sociedad civil le es connatural un sistema normativo ético»[9]. Es cierto que hay diversos conectivos sociales —el poder, los valores socialmente admitidos, la necesidad de ser valorados, etc.—, pero todos ellos han de fundarse en la ética.

[9] POLO, L., *Quién es el hombre*, 79.

Aplicado a la teoría política y económica, tan importantes en Kant porque el derecho innato —la libertad— se concreta en la propiedad, resulta que «aunque las ciencias sociales o humanas, que, por sus límites, se distinguen de la ética, posean cierta autonomía (que reside en su misma limitación), esas ciencias estudian leyes de alternativas, y deben por tanto remitirse a la ética. Pues tales ciencias no ponen la alternativa: quien la pone es el ser humano. La ética tiene la última palabra... Si no existiera el bien humano, las ciencias prácticas se quedarían perplejas ante las alternativas de las que dependen»[10].

El problema es que «la ética no garantiza el éxito. No se trata de renunciar en absoluto al triunfo, sino de evitar erigirlo en criterio al que el juicio ético se subordine, y ello por muchas razones. La primera es ésta: para que la ética garantizara el triunfo se precisa una condición que, como es evidente, no se cumple, a saber, que toda la gente se decidiera por el bien. Si unos se deciden y otros no, los que actúan realizando lo ético pueden fracasar, por lo menos a corto plazo. Pero, por otra parte, el éxito que contraviene lo ético, no es humano»[11]. Kant, y el pensamiento ilustrado en general, pretende encontrar una «fórmula» que garantice el éxito: la paz, la propiedad, la libertad; pero no existe dicha fórmula, salvo que se prescinda de la libertad y se obligue a los ciudadanos a actuar de un modo u otro, lo cual es una contradicción.

«Como la ética es bastante complicada, la consistencia de la sociedad civil es también asunto complicado. No se resuelve escribiendo en una constitución "todos somos buenos y benéficos". Aquí no se da nada por supuesto. Al contrario, la interrupción de la serie temporal de consecuencias significa en definitiva el dominio de los propios actos. Si el hombre no

[10] Ibidem, 103.
[11] Ibidem, 103-104.

fuera dueño de sus actos, no podría realizar lo ético; tal realización incrementa la libertad. Si para programar una "buena" sociedad se eliminara la libertad, se cometería la mayor de las insensateces»[12].

Podría objetarse que las teorías ilustradas quieren extender al máximo la libertad. Pero es importante observar que «la misma noción de progreso indefinido indica la índole unilateral de la libertad en que se basa. Delante de una "libertad de" aparece un futuro sin fin. La falta o el debilitamiento de la "libertad para" hace que las tareas humanas hayan de llenar un hueco. Con otras palabras, la moderna ideología libertadora pone en primer término la categoría del necesitar. La hipertrofia de las necesidades humanas subordina el fruto de la energía del hombre a su satisfacción»[13]. Planteada así, la doctrina política puede desembocar fácilmente en una doctrina de la satisfacción hedonista de los deseos y necesidades humanas en una sociedad cuyos ciudadanos siempre estarán insatisfechos y la cohesión de la sociedad sólo podría lograrse imponiéndola por la fuerza. De otro modo, la sociedad se descompondría.

No hace falta mucha perspicacia para darse cuenta de las consecuencias de este planteamiento, hoy tan patentes: «la dinámica particularista, desintegradora, de las ideologías libertarias hace extraordinariamente problemática su compatibilidad... El politicismo exacerbado conduce al totalitarismo y entra en conflicto con el economicismo. El racionalismo queda comprometido por las aplicaciones prácticas que han de ser llevadas adelante por los agentes económicos, y se transforma en tecnología o ciencia aplicada, o queda cohibida al insertarse en una interpretación totalitaria de la política. Por su parte, el moralismo en su relación con la técnica y la economía se transforma en consecuencialismo, y puesto en conexión con la política es maquiavelismo. Las influencias recíprocas entre los distintos campos en que se glosa la emancipación son mutuamente perturbadoras»[14].

En concreto, y es fácil comprobarlo, «la mezcla del Estado —el Poder— con la economía —el dinero— y los medios de comunicación —la influencia persuasiva— da lugar a un tráfico desastroso, que puede describirse así: yo te doy influencias si tú me das dinero; yo te doy poder si tú me das dinero; y yo te doy dinero si tú me das poder, etc.: esto no es un criterio organizativo unitario ni nada que se le parezca, sino la ocasión de la corruptela generalizada, con la que aumentan la segmentación, los efectos perversos y la anomía»[15]. No hay que olvidar que para Kant los tres pilares de la sociedad civil son el Estado, la propiedad privada y la libertad de pluma.

La realidad, en cambio, es que la sociedad pertenece al orden de la manifestación esencial del ser personal y no a una superestructura jurídica que deba aplicarse a un conjunto de hombres. «Al designar la sociedad como manifestación se evita el planteamiento que entiende la sociedad como formalidad susceptible de implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su totalidad constitutiva, que sería lo más digno de estudio. La convivencia humana no es nada parecido, pues o tiene lugar o no es real en ningún sentido. La sociedad es del orden de la manifestación [de la persona] porque acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello. Al acontecer como manifestación, la sociedad se conjuga con la historia. A la vez, la sociedad es indefectible. Aunque puede faltar en términos absolutos, la sociedad como manifestación se aprecia en todas las dimensiones de la vida humana»[16].

---

[12] Ibidem, 107.
[13] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 140.

[14] Ibidem, 142.
[15] Ibidem, 157-158.
[16] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 265.

La esencia humana —que Kant entiende como naturaleza humana—, no es, en sí misma, una especie natural, sino la manifestación de la persona que, como tal, no puede no darse, pues es el modo como las personas humanas coexisten entre sí. Dicha manifestación no puede «programarse» ni «encorsetarse» mediante una fórmula, ni puede pensarse como una pura formalidad. Si se pierde de vista a la persona, la sociedad deja de ser su manifestación y con ello deja de darse también la coexistencia.

«La convivencia humana no es, ni puede serlo, mera agregación; es, justamente, convivencia humana. Sin la sociedad como fenómeno, la convivencia no es humana. Para convivir no basta con la proximidad simultánea de una pluralidad de individuos. A partir de los recursos precisivamente individuales, la convivencia no existe. Por eso, sociedad equivale a convivencia; o bien, si hay convivencia, hay sociedad; la simple consideración de la igualdad específica de los individuos no es el estatuto de la convivencia humana. En rigor, no hay contrato fundacional de la sociedad, la cual es anterior a cualquier acción»[17].

Aunque la convivencia, el derecho, etc., influyan mucho sobre la persona, no puede considerarse a ésta como la manifestación de la sociedad; al contrario, es la persona la que se manifiesta esencialmente en la sociedad. De aquí se sigue que «la positividad normativa del derecho está vinculada a la titularidad, es decir, al aumento —*ficto*— de la capacidad individual. La disminución del carácter normante del derecho, va acompañada por la tendencia a considerar el individuo separado de la sociedad»[18].

Ya se ha visto que es frecuente entender los derechos humanos, desde el planteamiento moderno de la filosofía política,

[17] Ibidem, 266.
[18] Ibidem, 268.

como derechos «frente» al Estado o «frente» a otros; algo así como una defensa o un muro de contención. Pero esos derechos no pueden ser ni asociales ni antisociales, porque en ese caso impedirían la convivencia o la dificultarían. «Si los procedimientos formales [el derecho es una formalidad] violentan la naturaleza de los agentes, hay que denunciarlos como antiéticos y, a la larga, como anticulturales, porque si la cultura estropea a la capacidad humana, no puede continuarla... A corto plazo puede tener éxito, pero a medio o largo plazo se viene abajo. Cuando la cultura atenta contra la dignidad del hombre, se debilita desde dentro necesariamente y al final se derrumba...»[19]. Entender el derecho, incluso el natural, al margen o en contra de la sociedad, es hacer de él un instrumento ineficaz e incluso perjudicial.

La autoridad y el poder

Respecto del poder, Kant da por hecho que, en último término, la legitimidad que hace referencia al título, al origen, no existe y que, por tanto, preguntar por ella sólo puede dar lugar a conflictos sociales. El paso del estado de naturaleza al estado civil no puede justificarse desde éste último. Es decir, el poder sólo puede ser ilegítimo a causa de su ejercicio, de su abuso.

También se ha visto que la resistencia violenta es siempre ilegítima. El poder debe ser «reformado» y dicha reforma ha de proceder del propio poder. En esa tarea la «libertad de pluma» tiene una importancia decisiva, pero sólo puede ejercerse si el propio poder la autoriza y controla. El criterio para juzgar si un poder es legítimo es si es republicano o despótico, pero la opinión de los ciudadanos al respecto será siempre una opinión

[19] POLO, L., *Quién es el hombre*, 182-183.

privada, particular, que no puede representar nunca a la «voluntad general», ya que ésta está representada «legítimamente» por el poder.

La consecuencia de la doctrina kantiana es que el tránsito desde el despotismo al republicanismo sólo pueden realizarlo los que detentan el poder o la providencia de la naturaleza. Durante ese largo recorrido, cualquier poder, mientras mantenga el monopolio de la violencia, o sea, mientras sea más fuerte que cualquier presión externa o interna, es legítimo, porque siempre es mejor el estado civil, por malo que sea, al de naturaleza.

Al haber enunciado la forma de gobierno «ideal» como resultado de un problema puramente mecánico, es decir, como el resultado de encontrar la resultante de un paralelogramo de fuerzas de intensidad, dirección y sentido distintos, la doctrina kantiana tiene un cierto parecido con la de Hobbes: la felicidad es asunto individual; la paz y el orden social son, en cambio, misión del estado. La idea de bien común y, con ella, la del poder racional, ha desaparecido del horizonte político. El equilibrio, siempre inestable, que impide que una fuerza prevalezca, es el criterio último sobre la justicia y la injusticia; y para ello ha de existir una «poder irresistible» que corrija los desajustes.

Comparando la doctrina kantiana con la clásica, el resultado es que su aportación es mínima, ya que «cualquiera que sea la forma de entender la anticipación, mientras el consenso universal sea una mera pauta ideal para la acción política, un fin futuro o ambas cosas, significa que existe poder. Poder de aquellos a quienes se adjudica el derecho, o se lo toman, de anticipar el consenso y, basándose en su anticipación, de obligar a los demás a algo que no harían nunca espontáneamente»[20].

La diferencia está en que en las teorías clásicas el criterio para juzgar si un poder es justo o no tiene que ver con el bien común,

[20] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 212.

o sea, con la unión de las voluntades hacia una meta a la que todos pueden dar su asentimiento —aunque de hecho muchos no lo den—, y en el pensamiento ilustrado dicho bien es sustituido por la «libertad de», pues la «libertad para» es asunto privado. De qué hay que liberarse, sin embargo, tampoco está claro, pues si se busca una emancipación de la naturaleza, incluida la humana, la razón, despegada de la realidad, no cuenta con ningún criterio «objetivo» sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

Puede objetarse que ninguna doctrina política puede resolver este problema, y menos que ninguna la clásica. Efectivamente, «la justicia, según Aristóteles, no es una pauta objetivable para dictaminar sobre las acciones, sino una virtud humana, a saber, la disposición y la capacidad de dar la preferencia en el intercambio y en la distribución de los puntos de vista a la equidad frente al propio interés». Esto quiere decir que «no se puede distinguir formalmente entre la anticipación y el poder arbitrario de los intereses. No existen criterios viables para distinguir entre juicios de conciencia y juicios con otras motivaciones, a excepción de la disposición a considerar las notables desventajas de lo que ordena la conciencia». En la práctica, por tanto, «para los que mandan, el perjuicio más notable es la pérdida de la base táctica de consenso que sostiene su poder. Surge entonces la situación paradójica de que sólo la disposición a tomar en consideración la pérdida del consenso de la mayoría sería indicio de que el que posee el poder basa su actuación en la anticipación de un consenso universal, esto es, en un juicio de conciencia, en un interés práctico de la razón. En la anticipación del consenso universal, el político está solo, sin garantía táctica de ningún tipo. El problema político se convierte aquí en un problema moral. Pero esto significa, a su vez, que la apelación a la conciencia no sirve de nada para la legitimación del poder, pues la anticipación del consenso universal se realiza con riesgo propio».

El problema «mecánico», la «fórmula» que buscan los filósofos ilustrados, no existe ni puede existir; queda entonces el recurso a algo más humano: la prudencia: «por ello, el resultado final de la antigua sabiduría política fue el *regimen mixtum*, es decir, el derecho a dar fuerza normativa a la representación individual de lo que debe entenderse por derecho, debe ir ligado al consenso táctico de la mayoría. La mayoría no representa a la totalidad, pero, en contra de ella, nadie puede pretender representar a la mayoría... La idea del *regimen mixtum* y del carácter irrevocable de la legitimación del poder tiene en cuenta la limitación del consenso. *Precisamente porque el consenso universal no puede abolir nunca el poder, necesita éste el control por parte de "la mayoría"*»[21].

Los ideales democráticos ilustrados crean unas expectativas meramente aparentes: quien detenta el poder lo sigue ejerciendo, en las democracias, de modo irresistible, y cuando toma medidas necesarias y justas pero impopulares, se expone a perder el apoyo de la mayoría; en cambio, cuando cede a la demagogia, tiene más probabilidades de contar con dicho apoyo. El régimen mixto, en la fórmula clásica, no se distingue de las modernas teorías más que en que renuncia por principio a una justificación «científica», es decir, en que no está revestido de un ropaje que le sirva de camuflaje.

Balance de una empresa arriesgada

La filosofía política de la Ilustración, y más en concreto la de Kant, tiene sus luces y sus sombras, algunas de las cuales pueden resumirse en los siguientes puntos.

1. Empezando por los aspectos negativos, quizás lo más característico sea el intento de formular una teoría política «científica», usando para ello el método de la ciencia experimental, ya sea el de Galileo o el de Newton. Al proponer sus doctrinas como fundadas científicamente, cada una de ellas pretende ser no sólo la verdadera o la válida, sino la única posible. El mismo hecho de que sean distintas entre sí, y en ocasiones incluso incompatibles, es ya un índice del error metódico en que incurren. Sin embargo, la idea de que una «fórmula» o una determinada «estructura» política puede resolver definitivamente los abusos del poder, al margen de las cualidades morales de los gobernantes y de los ciudadanos, e incluso que dicha estructura elevará, por su misma naturaleza, el grado de moralidad pública, no deja de ser una propuesta próxima al mismo absolutismo y despotismo que pretende eliminar, pues conduce a la moralización de los sistemas políticos, con las consiguientes luchas ideológicas, «por razones éticas o de conciencia», que dificultan, y a veces impiden, el diálogo, la cooperación e incluso la paz social.

2. Quizás por eso, desde el siglo XVIII la democracia adquiere un carácter sagrado y moral. La «moralización» del sistema democrático se manifiesta, primero, en la condena de todos los siglos anteriores salvo, según los autores, algunos periodos de la historia de Grecia y de la república romana; y, segundo, en la repulsa de cualquier otro modo de gobierno por considerarlo inhumano, contrario a la razón y, en definitiva, inmoral.

Esta valoración, matizada, podría ser aceptada si no fuera porque, desde sus presupuestos, ha dado lugar tanto a regímenes que respetan las libertades fundamentales como a colectivismos en los que los ciudadanos, en nombre de una pretendida «voluntad general», son sometidos a dictaduras como quizás nunca haya conocido ninguna otra época.

3. La libertad a que se refieren estas doctrinas es siempre la «libertad de», entendida como autonomía y emancipación. Como se ha visto, al no proponer un fin positivo al Estado, éste debe ser «amoral», hasta el punto que, como consecuencia ló-

[21] Ibidem, 218-220.

gica, se ha llegado a distinguir entre una «ética pública», puramente procedimental —formal y externa—, y una «ética privada» que no debe manifestarse en la vida pública.

Sin embargo, se quiera o no, consciente o inconscientemente, puesto que el conectivo social no puede ser otro que la ética, las teorías políticas modernas acaban por imponer una ética relativista y extrínseca, con la que los ciudadanos no pueden sentirse identificados más que de un modo puramente formal. No puede olvidarse, en cualquier caso, que la aceptación de las reglas del juego democrático es previa a dichas reglas o no podrían nunca establecerse, y este hecho presupone unos valores morales compartidos anteriores y por encima de los que luego se establezcan. Sin esa base común, la sociedad se disolvería. En concreto, «el que acepta intervenir en un diálogo admite desde el primer momento que no existen únicamente intereses individuales, sino al menos un interés común: el interés por la verdad. Ahora bien, el hecho de que éste exista presupone el reconocimiento de que la satisfacción individual de los impulsos debe ir ligada en ciertas circunstancias a condiciones que la limiten; más concretamente, que tiene sentido afirmar que ha existido algo más»[22].

4. La alternativa entre libertad, entendida al modo del liberalismo, o el «colectivismo», oscurece la idea de «bien común» como fin del Estado, bien en el que todos los ciudadanos han de colaborar uniendo libremente sus libertades. Si se parte del principio de que la sociedad nace mediante un «pacto», no es fácil evitar esta consecuencia, porque un pacto es siempre fruto de una negociación y de un acuerdo voluntario. De ahí que el ideal del «poder racional» sea sustituido por el del «poder táctico», más voluntarista que racional.

En ambos casos —liberalismo y colectivismo— la libertad queda limitada, porque el derecho difícilmente puede abrir

[22] Ibidem, 193.

nuevas posibilidades a los ciudadanos, ya que dificulta la unión libre de las voluntades. Cuando el derecho deja de ser una «continuación de la naturaleza», cuando no faculta para llegar más allá de donde llegan las capacidades naturales, se convierte en un estorbo para la propia libertad. Conjugar lo que hoy suele llamarse «iniciativa privada» e iniciativa del Estado pasa a ser un problema cuya solución no acaba nunca de lograrse de un modo satisfactorio.

5. La idea de fijar unos Derechos Humanos que el Estado ha de respetar e incluso promover, al no tener como fundamento el derecho natural sino el iusnaturalismo racionalista, ha perdido, en la práctica, su finalidad, precisamente porque se entienden como concreción del derecho a la libertad entendida como autonomía y emancipación. Las interpretaciones diversas e incluso contradictorias de dichos derechos ponen de manifiesto su ambigüedad y, en último término, su carencia de contenido. Lo cierto es que «un derecho de libertad que se conciba unilateralmente como emancipador no es más que el acompañante ideológico de la recaída en la pura naturaleza. Así, pues, el derecho natural en sentido estricto implica la exigencia de que la libertad se encuadre, respecto a sus condiciones naturales, en una relación expresa, que la respete y la controle. Y esto vale para la naturaleza como entorno lo mismo que para la naturaleza humana»[23]. Si la libertad y el derecho de obrar libremente tuvieran como premisa liberarse de la propia naturaleza humana, se volverían contra sí mismos porque al dañar a la naturaleza eliminaría las condiciones que hacen posible su ejercicio[24].

[23] Ibidem, 336-337.

[24] Manifestaciones concretas son, por ejemplo, el «derecho» al aborto, al divorcio, a tener hijos por medios técnicos, la eutanasia, el aborto eugenésico, el embarazo terapéutico, etc. En estos casos la libertad se entiende como un «derecho subjetivo» a ser feliz cada uno a su manera frente a otros, ya sean los no nacidos, el cónyuge y los hijos, etc., consecuencia de entender la vida como una «posesión» absoluta.

6. La desaparición del concepto de «bien común», sustituido por el de libertad, lleva a sustituir la base antropológica de las doctrinas políticas por otras de carácter ideológico. Las ideologías no parten de una concepción del hombre sino que toman como punto de partida un «interés» que luego ha de justificarse racionalmente. Por eso, después de las llamadas «guerras de religión», han surgido las luchas ideológicas, tan violentas como aquéllas, porque sustituyen los dogmas religiosos por dogmas ideológicos. El llamado «siglo de las revoluciones» (XIX), las guerras mundiales del siglo XX, la «guerra fría», etc. y, en el momento actual, el enfrentamiento entre Occidente y el mundo musulmán, son las manifestaciones de estos choques, tan sangrientos o más que los de siglos anteriores.

7. La secularización del pensamiento y de la vida, que subyace en el pensamiento político moderno, ha dado lugar, primero, al ateísmo de masas del siglo XX, y después al agnosticismo y el laicismo militante de la actualidad. No sólo la religión, sino incluso el sentido trascendente de la vida, es juzgado como «oscurantismo», «intolerancia», e incluso «fanatismo», por carecer, desde esa perspectiva, de base racional. De este modo se le niega al hombre la libertad más fundamental y se impide, no sin violencia moral, darle sentido al trabajo, la familia, la educación, la sexualidad, el poder, el dinero, etc. La ceguera ante los valores trascendentes, entendida como liberación de prejuicios sin fundamento, se transforma, en la práctica, en la negación del derecho más esencial del hombre y del que derivan todos los demás. Como ha escrito Juan Pablo II, «el derecho a la libertad religiosa y al respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona, considerados en su conjunto»[25]. Rechazar como antinatural e irracional la religión y lo

[25] JUAN PABLO II, *Enc. Veritatis Splendor*, 1993, n. 31.

trascendente, y tratar de imponer una visión laicista de todas las realidades humanas, lleva consigo la relativización de todos los valores y normas morales y, en consecuencia, de la actividad política y de la persona.

Estas teorías tienen también aspectos positivos, tanto de la vida política como de la persona. Cabe subrayar, entre ellos, los siguientes:

1. Una mayor conciencia del valor de la libertad, comenzando por la libertad de las conciencias, base de cualquier constitución y limitación del poder, el cual no sólo ha de respetarla, sino promoverla y defenderla, siempre que tenga por objeto el bien común y los bienes particulares legítimos que no se opongan a dicho bien.

2. Un mayor respeto, al menos teórico, a la dignidad de la persona, que impide considerarla como un mero medio para la realización de fines políticos, económicos, ideológicos, etc.

En este punto la doctrina kantiana acerca de la dignidad humana ha supuesto un paso adelante pues «del carácter de fin en sí mismo del hombre no deduce nunca que ese "fin" deba ser promovido o "realizado" de algún modo. Este carácter indica más bien una condición mínima bajo la cual deben estar todas nuestras actividades intencionales. La dignidad del hombre puede ser tan poco "realizada" como la de Dios; solamente puede ser respetada como algo ya real. En cuanto tal, vale también como condición mínima incluso para aquellas acciones que quieren servir al bien del hombre»[26].

Pero también aquí la tradición política moderna es ambigua. Al sustituir el derecho natural clásico por la doctrina de los Derechos Humanos, ha hecho de ellos meros derechos positivos, derivados de la libertad, único derecho innato. La consecuencia es que estos derechos admiten ser interpretados, vota-

[26] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 112-113.

dos, aceptados o negados, según el parecer de las mayorías, perdiendo, por tanto, su carácter de "condición mínima" infranqueable. Es cierto que «un derecho sólo llega a ser tal gracias a una instancia sancionadora. Consideradas así las cosas, la fundamentación metafísica sería un ingrediente superfluo, sea lo que sea lo reclamado por esta fundamentación, ya que, en cualquier caso, un derecho sin positivizar permanece jurídicamente irrelevante». Pero el enfrentamiento entre los defensores del derecho natural y los positivistas puede resolverse, ya que «ambas posiciones no tienen por qué ser tan irreconciliables como a primera vista parece. Así, el positivista puede admitir que los convencimientos iusnaturalistas son, por supuesto, de una relevancia fáctica decisiva, pues en ellos se basan originariamente las positivizaciones de los derechos humanos. Solamente añadirá que esos convencimientos no son de naturaleza jurídica y que no podrían llegar a tener un carácter vinculante en el ordenamiento jurídico sin que fuera dañado un importante derecho humano, a saber, la libertad de pensamiento. Por otro lado, el iusnaturalista aristotélico considerará la positivización del derecho como una exigencia de derecho natural»[27].

Por desgracia este «acuerdo» entre ambas posturas no es fácil: cuando la libertad se entiende como autonomía, o sea, como origen y fuente de las normas legales, sus presupuestos «naturales» deben ser olvidados porque, desde esa perspectiva, son una «limitación», un principio de heteronomía que la anularía. Aquí, una vez más, la teoría política moderna manifiesta su ambivalencia. Ni la voluntad de la mayoría, ni la de cada uno, pueden ser un criterio absoluto sobre el bien y la verdad. El subjetivismo termina por volverse contra sus defensores y acaba por devorarlos.

[27] Ibidem, 91.

3. Un mayor control, por parte de los ciudadanos, de los poderes públicos, los cuales han de servir al bien de la sociedad sin servirse de ella. La actividad política y, en general, pública, es entendida como una labor al servicio de los ciudadanos, y no como un medio para alcanzar fines personales, partidistas o egoístas. La democracia, como modo de gobierno en el que todos los ciudadanos pueden participar, de un modo u otro, en la elaboración de las leyes que ellos mismos han de cumplir, impide ver al Estado y las leyes como imposiciones externas y, por tanto, más o menos arbitrarias. La doctrina de la división y separación de poderes ha supuesto un freno al despotismo y la arbitrariedad de los gobernantes.

4. La idea de «tolerancia», aunque entendida de modos diversos, a veces no conciliables entre sí, ha llevado a la aceptación del pluralismo en los planteamientos y las soluciones de los problemas políticos, los cuales requieren diversos puntos de vista según las circunstancias, bien entendido, sin embargo, que «la tolerancia no es de ningún modo, como se dice a veces, una consecuencia evidente del relativismo moral. La tolerancia se funda más bien en una determinada convicción moral que pretende tener validez universal. El relativismo moral, por el contrario, puede decir: ¿por qué debo yo ser tolerante? Cada cual debe vivir según su moral y la mía me permite ser violento e intolerante. Así pues, para que resulte obvia la idea de la tolerancia se debe tener ya una idea determinada de la dignidad del hombre»[28].

5. En definitiva, mediante un rodeo no siempre necesario, el pensamiento político ilustrado ha convertido en un lugar común, admitido ya universalmente, al menos en Occidente, la idea de que «el máximo acercamiento posible a la utopía de la

[28] SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, 6ª ed., Eunsa, Pamplona, 2001, 30.

presencia inmediata de lo verdadero a través del poder ilimitado del sabio perfecto no consiste en el poder ilimitado de un tirano bien intencionado, sino en evitar cualquier tipo de poder ilimitado, en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional. De la misma manera, el máximo acercamiento posible a la utopía del consenso de todos libre de coacción no consiste en el poder ilimitado de la mayoría, ni en el de una vanguardia que se legitima desde la utopía, sino también en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional»[29]. Aquí radica su aportación más decisiva, que ha hecho posible que las libertades puedan coexistir sin que tengan necesariamente que enfrentarse y aniquilarse entre sí, y que los súbditos sean, al mismo tiempo, ciudadanos, es decir, que el poder despótico haya dejado paso al poder político, que es el que se ejerce sobre seres libres.

La diferencia fundamental entre la filosofía política clásica y la moderna, en el aspecto teórico, con repercusiones importantes en el modo de entender y vivir la democracia hoy día, es que, según Kant, «el hecho de que el hombre esté afectado por la pura belleza de la naturaleza prueba que él está hecho para este mundo y concuerda con él» [«Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme»][30], es decir, que se da a las realidades terrenas y temporales valor absoluto, lo que, necesariamente, las vuelve tan relativas, subjetivas e hipotéticas como la misma vida humana como fin en sí. Sin sentido trascendente la filantropía, la imparcialidad y el desinterés no son posibles, puesto que no existe un lugar en el que la perspectiva sea de tal amplitud que permita relativizar los distintos puntos de vista, juzgarlos con un criterio, como puede ser el derecho natural y la dignidad de la persona, que quede a salvo de las luchas y los planteamientos ideológicos; o, dicho de otro modo, no deja espacio a una antropología en la que la persona, el yo, el individuo y por tanto, el súbdito y el ciudadano, así como la sociedad, el Estado y el poder, puedan jerarquizarse y subordinarse unos a otros, de modo que se respete la libertad personal sin someterla a criterios más o menos arbitrarios de tipo ideológico y sin instrumentalizarla para fines partidistas —políticos, económicos, laborales, sociales, etc.—, siempre contingentes y temporales. Si la ética, que es el verdadero conectivo social, se privatiza, la vida social y el estado civil pierden su verdadera razón de ser, pues la «razón de Estado» la suplanta, con el consiguiente peligro de dejar de lado lo más propio de la persona: la libertad de destinarse hacia lo que realmente tiene valor absoluto, hacia lo que está más allá de lo circunstancial, histórico y cultural.

[29] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, 242.
[30] KANT, I., *Reflexionen zur Logik*, nº 1820ª. Cit. ARENDT, H., *Conferencias*, 61.

Bibliografía

ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1995.
ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 1994.

CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, 3ª ed, 4ª reimp., F.C.E., México, 1997.
COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1993.

DESCARTES, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
DESCARTES, R., *Discurso del método*, 32 ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, 4ª ed., Rialp, Madrid, 1998.
GRIMALDI, N., *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, «Anuario Filosófico», XXVI, 1993.

HAZARD, P, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998.
HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.
HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, Eunsa, Pamplona, 2002.
HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho Natural*, 3ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, II, 10ª ed., Herder, Barcelona, 1979.
HOBBES, T., *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000.
HOBBES, T., *Elementos de Derecho Natural y Político*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1979.
HOBBES, T., *Leviathan*, Alianza, Madrid, 2004.
HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 1993.

INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 1993.

KANT, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999.
KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, en *En defensa de la Ilustración.*
KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
KANT, I., *Crítica de la razón pura*, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997.
KANT, I., *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, 8ª ed., Madrid, 1999.
KANT, I., *El conflicto de las Facultades*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
KANT, I., *El fin de todas las cosas*, en *En defensa de la Ilustración.*
KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración.*

KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002.
KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.
KANT, I., *Para la paz perpetua*, en *En defensa de la Ilustración.*
KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, en *En defensa de la Ilustración.*
KANT, I., *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, En *En defensa de la Ilustración.*
KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, en *En defensa de la Ilustración.*

LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973.
LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona, 2001.
LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2003.
LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Folio, Barcelona, 2003.

MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003.
POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.
POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.
POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.
POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Rialp, Madrid, 1996.

ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en *Del contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1998.
ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Alianza, Madrid, 1998.

SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed., 6ª reimp., F.C.E., Madrid, 2002.

SANTO TOMÁS, *Comentario a la Política de Aristóteles.*
SANTO TOMÁS, *De regimine principum.*
SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae.*
SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991.
SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.
SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, 6ª ed., Eunsa, Pamplona, 2001.
SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003.
SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid
STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau*, en BELAVAL, Y., dir., *Historia de la filosofía*, VI, 10ª ed., Siglo XXI, Madrid, 1997.
STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983.

VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964.

ZIMMERMANN, A., *En torno a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el «ius naturale»*, «Anuario Filosófico», XI/1, 1978.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1988.
ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª ed. Editora Nacional, Madrid, 1974.